AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

FILOSOFÍA

51

José Jara

# NIETZSCHE, UN PENSADOR PÓSTUMO

## El cuerpo como centro de gravedad

UNIVERSIDAD DE VALPARAISO CHILE

ANTHROPOS

Nietzsche, un pensador póstumo : El cuerpo como centro de gravedad / José Jara. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; Valparaíso : Universidad de Valparaíso, 1998
352 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 51)

ISBN 84-7658-460-1

1. Filosofía moderna 2. Nietzsche, Friedrich - Crítica e interpretación 3. Filosofía del cuerpo 4. Ética I. Universidad de Valparaíso (Chile) II. Título III. Colección
INietzsche, Friedrich

Primera edición: 1998

M - 843975

© José Jara, 1998
© Anthropos Editorial, 1998
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
En coedición con la Universidad de Valparaíso, Chile.
ISBN: 84-7658-460-1
Depósito legal: B. 41.481-1998
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

491498

*Para Mirta*

Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en *problema*. [...] Incluso todavía es posible el amor a la vida —sólo que se ama de otra manera. Es el amor a una mujer que nos hace dudar...

Sí, ¡la vida es una mujer!

*La ciencia jovial*, prólogo; § 339

# ABREVIATURAS

Las referencias a la obra de Nietzsche las hemos hecho transcribiendo las iniciales del libro, luego el número del tomo o el nombre de la sección, según sea pertinente, y finalmente el número del parágrafo. Para las citas hemos usado las traducciones existentes en Alianza Editorial; en todos los demás casos las traducciones son nuestras, incluida la de *La ciencia jovial*, publicada por Monte Ávila Editores, Caracas.

| | |
|---|---|
| NT.: | *El nacimiento de la tragedia* |
| APV.: | *Acerca del pathos de la verdad* |
| VMexM.: | *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral* |
| CI., II: | *Consideraciones intempestivas.* Parte II: «De las ventajas y desventajas de la historia para la vida» |
| HdH., I: | Humano, demasiado humano. «Un libro para espíritus libres». Tomo I |
| HdH., II: | Tomo II, «Opiniones y sentencias mezcladas» |
| HdH., II,v.s.: | Tomo II, «El viajero y su sombra» |
| A.: | *Aurora.* «Pensamientos acerca de los prejuicios morales» |
| CJ.: | *La ciencia jovial.* (La gaya scienza) |
| Z.: | *Así habló Zaratustra.* «Un libro para todos y para nadie» |

| | |
|---|---|
| MBM.: | *Más allá del bien y el mal.* «Preludio a una filosofía del futuro» |
| GM.: | *La genealogía de la moral.* «Un escrito polémico» |
| Cr.: | *El crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo* |
| EH.: | *Ecce homo.* «Cómo se llega a ser lo que se es» |
| AC.: | *El Anticristo.* «Maldición sobre el cristianismo» |
| VP. (WM): | Fragmentos póstumos recogidos bajo el título de *La voluntad de poder* por Peter Gast y la colaboración de Elisabeth Förster Nietzsche. (La numeración de los parágrafos corresponde a la de la edición alemana *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, publicada por Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 12.ª ed., 1964) |
| SW.KSA.: | *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Deutsche Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 15 Bänden, München, Oktober 1980 |
| SB.KSA.: | *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe.* Deutsche Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 8 Bänden, München, Oktober 1986 |



# INTRODUCCIÓN

¿Por qué seguir escribiendo sobre Nietzsche? ¿Por qué añadir algún ciento más de páginas a las decenas de miles ya dedicadas a interpretar su obra? Antes de quedar paralizado su pensamiento a los cuarenta y cuatro años, Nietzsche había publicado más de una docena de libros, dejó varios miles de páginas inéditas y más de 2.800 cartas, desde la primera que le escribiera a su abuela sin tener aún seis años, hasta aquella última marcada ya por su demencia y que recibiera Jakob Bueckhardt. ¿No basta esta gran cantidad de páginas escritas por él para dar cuenta del pensamiento contenido en ellas?

Puestos esos dos grupos de decenas de miles de páginas, uno al lado del otro ¿no ponen de manifiesto una extraordinaria disimetría, que, por lo demás, ya ha existido en otros momentos de la historia con otros pensadores? Por lo pronto, ¿aquélla que sitúa a distancia a un solo hombre, frente a una multitud de otros que no pudieron evitar sentirse tocados por sus palabras y dejar un testimonio escrito de lo provocado por ellas? Y esto sea dicho al margen de los efectos que hayan producido estas interpretaciones sobre esa obra, de las que algunas han dado lugar a nuevas interpretaciones y comentarios sobre comentarios.

Tal vez esta disimetría sólo contribuye a exhibir, una vez

más, una de las diferencias existentes entre los seres humanos, a pesar de que todos individualmente tengan que resolver igual tarea en sus vidas: encontrar o darle algún sentido a la fuerza que en ellos pugna por expresarse. Nietzsche fue un pensador, un filósofo. De acuerdo con lo que a través de siglos ha significado esta figura humana, él incursionó por entre las más incisivas preguntas que se plantearon notables filósofos en diversas latitudes y épocas, así como por las respuestas que se dieron para solventar esa tarea. Reflexionó, hizo diagnósticos, críticas y propuestas contra lo que sucedía en su tiempo y lo que en él perduraba del pasado, a la vez que en pro de su tiempo y para otro por venir. A pesar de la abrupta interrupción de su pensar, logró para sí mismo ese arte grande y escaso a que, él veía, un hombre ha de aspirar: «"dar estilo" al propio carácter».

Cualquiera que sea el estilo que hayan logrado para sí mismos quienes se han sentido tocados por las palabras de Nietzsche, o la envergadura alcanzada por sus interpretaciones o comentarios, en sus propios escritos parece trasparecer, por lo menos, el perfil de una peculiar deuda: la de sus personales reflexiones para con el pensar de Nietzsche que las provocó. Al menos una de las diferencias existentes entre éste y quienes se han ocupado con él, parece radicar en que Nietzsche es uno de aquellos pocos seres humanos que, al pensar, cambia de lugar los puntos cardinales por los que se orientan los otros hombres y, por ello, les da mucho que pensar. Es la inmensa generosidad de aquellos pocos hombres que en el mundo han sido, y que, como sucedió con Nietzsche, solieron llegar hasta alguno de los límites de lo humano, la locura, en su caso.

Quizás en lo ya dicho se encuentra una de las razones para esas decenas de miles de páginas escritas explícitamente sobre su obra, además de la presencia difuminada o incisiva que se puede rastrear en la obra de tantos otros escritores, poetas, artistas, filósofos y científicos de fines del siglo pasado y de este siglo XX, en el que Nietzsche creía que podría encontrar sus mejores lectores. Nietzsche es uno de aquellos hombres que a través de sus escritos *da qué pensar*. Esto sucede incluso a pesar de los efectos que suele producir el estilo de su escritura: vigorosos rechazos, fuertes atracciones o, más comúnmen-



te, sentimientos contradictorios. Son las ideas enunciadas en su propio discurso filosófico las que generan inquietudes, asentimientos, disensos e interrogantes teóricas de diverso tipo y magnitud. Es entre ellas donde se encuentran los puntos de apoyo o de extravío para las reflexiones de muchos de esos otros hombres. En éstas se han hecho muchos intentos, entre otros: reconstruir y poner a prueba el mapa de las excavaciones en el subsuelo de la cultura occidental, cumplidas por ese pensador-topo que fue Nietzsche, así como, por una vía paralela o entrecruzada con ésta, imaginar y acotar en sucesivos esfuerzos aquella otra figura de hombre mediante la cual pudiera cumplirse su invocación lanzada hacia el futuro de tal hombre de permanecer fiel a la tierra y al sentido que se habría de darle. Sin olvidar que esos intentos, además, han debido hacer frente al hecho de que ese discurso provoca incomodidades de variado rango por el tono en que es pronunciado «más allá del bien y del mal», por la altivez y seducción con que se dirige a hombres de otro siglo que el suyo, por su ambigüedad de procurar atraer y perder a la vez a quienes pudieran considerarse como sus discípulos.

Nietzsche resulta ser un pensador de difícil y lábil clasificación dentro de un catálogo de tipos de intelectuales o filósofos. Siempre parecen poder encontrarse palabras suyas mediante las cuales se tornan estrechas esas tipologías y resultan vanos los retratos hablados de orden caracterológico. Frente a estos afanes, su afirmación de que tras toda máscara se esconde todavía otra más, que cabe extraer mediante los pacientes esfuerzos de un trabajo genealógico de entre «la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado», bien pareciera que es preciso aplicarla también a su persona y obra. Tal vez fue exitoso su intento de recorrer y rediseñar la «historia entera del alma humana *hasta este momento* y sus posibilidades no apuradas aún», y es ese éxito eventual el que conspira en contra de una más breve y justa comprensión de sus palabras.

Este pensador que ya en su tiempo escuchó decir de sus libros que eran «una escuela de la sospecha», se vuelve él mismo sospechoso de ser ambiguo, contradictorio, inaprehensible en sus ideas y en las palabras e imágenes con que las expresa. Alguna extraña seducción ha de haber en ellas y, quizá, tam-

bién en su persona, como para que haya desencadenado las series de interpretaciones, a menudo contrapuestas entre sí, que se pueden leer en esas decenas de miles de páginas, de las que, por el momento, no se ve su fin.

Tal vez, recreando algunas frases de Michel Foucault hacia el final de su *Historia de la locura en la edad clásica*, es ese mismo mundo, que todavía se prolonga en el nuestro —el que condujo a Nietzsche a la locura cuando se esforzó por pensarlo y llevarlo hasta los límites de su existencia, situándose, él mismo, en el límite de su fuerza pensante—, el que intenta resarcirlo póstumamente a través de aquellos hombres que continuaron habitándolo y procuraron y se preocupan por aprehenderlo desde lo dicho por él en su obra, y desde la ilimitada cercanía y distancia con que él lo pensó. Y tales empeños y ensayos mantienen así vivo a Nietzsche más allá de su tiempo, vigente bajo diversos ropajes en los más agudos debates del presente.

Pero esto así dicho, no es más que una especulación, en el mejor de los casos una interpretación. Quizá sea como algunas de aquéllas del propio Nietzsche, de las que él solía decir que pertenecían al orden de las «diabluras, estupideces, locuras de la interpretación —incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos...».

* * *

Los trabajos recogidos en este libro se inscriben entre los muchos redactados por esa multitud de hombres tocados, de distintas maneras, por lo que bien puede verse como la desmesura del filosofar nietzscheano. Y desmesura, no porque exceda las posibilidades humanas de aprehensión de él o porque traslade el pensar hacia unas dimensiones ajenas a lo humano, sino más bien en tanto transforma decisivamente los criterios según los cuales quepa seguir pensando, luego de su solitaria irrupción entre los hombres y entre las coordenadas de lo que se entendía en la tradición histórica por el pensar filosófico.

Al añadirse ahora este libro a los numerosos ya escritos sobre el pensar de Nietzsche, tal vez sea conveniente nombrar algunos de los puntos en que se apoya, cómo pretende haberse desplazado por entre ellos e indicar hacia los que no roza en



su trayectoria. Y para comenzar por esto último, cabe decir, por lo pronto, que en ninguno de estos textos nos hemos propuesto circunscribir ni menos determinar el lugar del pensamiento de Nietzsche dentro de la historia de la filosofía, los antecedentes que en ésta pueda tener, la pertinencia o legitimidad de su crítica dirigida a temas específicos desarrollados por distintos filósofos. Tampoco nos hemos detenido a examinar la recepción de sus planteamientos entre sus contemporáneos ni en pensadores posteriores a él, ya sea dentro del ámbito propio de la filosofía o en el de disciplinas afines o distantes a ésta, por el diverso empleo que en ellas pueda haberse hecho de algunas de las propuestas particulares de Nietzsche.

En cambio sí hemos procurado insistentemente mantenernos lo más cerca posible de los textos, palabras e imágenes con que Nietzsche aborda algunos de los temas centrales de su pensamiento, con el afán de encontrar algunas pocas claves básicas para su interpretación. Dos de las claves para acceder al núcleo del pensar nietzscheano y, de ese modo, aproximarnos con mayor consistencia a él, son aquéllas sobre las que sí hemos reiterado párrafos y páginas en casi todos estos trabajos, acercándonos a ellas desde distintas perspectivas. Se trata de nuestra propuesta de entender al cuerpo como el centro de gravedad del hombre y a la historia como aquella dimensión en que éste ha perdido ese centro y, además, como la única desde la que puede efectivamente recuperarlo. Lo decisivo de ambas claves, nos parece, reside en que sólo asumiendo la complejidad de elementos aleatorios que configuran su cuerpo, el hombre puede afirmarse a sí mismo creadoramente más allá de los principios y verdades que han dominado en su existencia. Emblemáticamente éstos se expresan en esa muerte de Dios anunciada por Nietzsche y a la que él, a su vez, invoca a superar para ganar así el hombre la posibilidad de habitar, más acá, en la cotidianidad de su vida, sobre la base de unas condiciones de existencia que le permitan trazarse las metas que él pueda querer cumplir sobre la tierra y sobre el trasfondo de la historia ya sida y por venir.

Haciendo uso de esas claves y de las imágenes con que Nietzsche las piensa, para pensar al hombre, hemos llegado a circunscribir, luego de una serie de rodeos preparatorios, algu-

nos cuantos elementos y ámbitos básicos de comprensión para acceder a los dos temas más importantes de su filosofía: la voluntad de poder y el eterno retorno, en los que trasparecen respectivamente, pero a la vez indisolublemente enlazados entre sí, el cuerpo y el alma, así como el devenir y la historia. Hemos procurado aproximarnos a estos dos temas siguiendo el camino de un pausado y continuo poner en conexión los múltiples textos en que Nietzsche replantea, frente a la tradición filosófica, los temas de la voluntad, el sujeto, el alma y el cuerpo, la salud y la enfermedad, el individuo y la sociedad. Esto lo hemos hecho empeñándonos en seguir muy de cerca ese estilo de pensar suyo que no trepida en hacer uso de diversas series de imágenes, que no sólo adquieren allí la condición de ser elementos de un lenguaje teórico especializado, técnico, y que por ello han de ser leídos con el rigor requerido por un lenguaje de ese tipo, sino que, además, desplazan el pensar nietzscheano hacia otra dimensión de realidad y de conocimiento de ella que el lenguaje y estilo de pensamiento ejercido en la tradición metafísica de la filosofía. Y, por lo pronto, para cumplir con ese desplazamiento luego de haber llevado a cabo su corrosiva crítica de los más importantes conceptos de la filosofía vigente en su tiempo, parece inevitable que Nietzsche haya requerido de otras palabras y nociones para seguir pensando lo que en aquella tradición quedó como impensado, de acuerdo con el estilo de su filosofar intempestivo.

A través de la conjunción constitutiva, ineludible para el análisis, de los temas del cuerpo como centro de gravedad y la voluntad, llegamos hasta esa realidad de las fuerzas que configuran, traspasan y recrean a uno y otra. Mediante esas fuerzas que habitan el cuerpo y modelan la voluntad, lo que se expresa y a lo que ellas remiten es a los afectos, sentimientos y pasiones, inseparables en su textura vital —en su más íntima consistencia y apertura comunicativa—, de las palabras, conceptos e ideas en que se perfilan, consolidan, pueden degradarse, petrificarse o conmover a quienes las experimentan y hacen uso de ellas. Pero también al estar expuestas ellas a todo el vaivén de relaciones de cada hombre consigo mismo y con los otros, nos han permitido acceder además, estimamos, al modo como Nietzsche entiende y propone que se ha ido configurando el



largo proceso histórico de decantación de los discursos de la moral, aunque también de esos otros discursos imbricados con ella, como son los de la política. Es en este juego y lucha de interpretaciones en que trasparecen las relaciones de los hombres unos con otros en la sociedad, donde se encuentra el ámbito concreto en que ellos han llegado y pueden seguir llegando a perfilar su más estricta individualidad querida, aunque no necesariamente siempre lograda con la aspiración de incanjeabilidad y exclusividad que suele asignársele, por lo menos como deseo de ella.

Haciendo uso de esas claves ya señaladas, entendemos que también se podrá avistar con menor escándalo y mayor pudor esa figura de otro tipo de hombre anhelado por Nietzsche, e invocado por él en sus escritos como «la imagen de mis imágenes» y que denomina como el *Übermensch*, el suprahombre. Provistos también con esas claves, cabría ejercitar el pensar en la filosofía, aunque no sólo en ella, según un estilo diferente al habido en su tiempo. Un estilo que a pesar de estar abierto y apostar por un replantear el pensar desde la dimensión teórica de la interpretación, no implica que del propio pensar de Nietzsche quepa dar cualquier interpretación, ya sea acerca de lo que se considere como sus núcleos o la articulación efectiva de ellos, o de alguno o algunos de los temas particulares abordados por él. Es el conjunto de su propia obra —que se entrega en una forma fragmentaria y aforística, pero que como pensar, no es él mismo fragmentario, sino que posee hilos conductores que atraviesan todas las perspectivas y niveles de expresión o análisis desde los que se enuncian sus aforismos y fragmentos—, la que se eleva como el gran obstáculo que resiste a muchas de las interpretaciones que con las más diversas pretensiones se encuentran disponibles para los lectores que a ella se aproximen o introduzcan, y en los grados y con las intenciones que, en cualquier caso, tengan. Es precisamente la conjunción pensante de las claves del cuerpo como centro de gravedad y de la historia, es decir, de tener que esclarecer, verificar y evaluar hasta dónde puede o pueda haberse hecho o hacerse cuerpo un saber en el hombre en el curso de su existencia ya vivida o por vivir, lo que aparece como piedra de tope o también de asentamiento o construcción posible para

una interpretación que se haga cargo de lo dicho y propuesto por Nietzsche en su obra.

Y a propósito de la complejidad del tema mismo de la infinitud y conflicto de las interpretaciones, cabría tener presente lo dicho por el propio Nietzsche acerca del conocimiento, en un caso, y sobre el conocer y la pasión del conocimiento, en otro, aunque en ambos sea preciso recontextualizar sus palabras, es decir, hacer por lo menos el ejercicio de colocar la palabra «interpretar» e «interpretación» allí donde dice «conocer» y «conocimiento». Por otra parte, en esos textos se concentran y expresan en gran medida lo que hemos creído comprender bajo nuestra propuesta de lectura de las dos claves de interpretación que articulan los trabajos contenidos en este libro. En uno de ellos dice: «la *fuerza* del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida».[1] Y en el otro afirma:

> Pero nuestra aspiración por lo serio es la de comprender todo como en devenir, negarnos como individuo, en lo posible mirar el mundo desde *muchos* ojos, *vivir* con los instintos y quehaceres *para* hacerse ojos con ello, abandonarse *temporalmente* a la vida para después reposar con el ojo temporalmente sobre ella: *sustentar* los instintos como fundamento de todo conocer, pero saber en donde se convierten en enemigos del conocer: en suma, *aguardar* hasta cuan lejos se pueden *hacer cuerpo* el *saber* y la *verdad* —y hasta qué punto acontece una transformación del hombre, cuando finalmente todavía él sólo vive *para conocer*.
>
> Esto es consecuencia de la pasión del conocimiento: *no existe ningún medio para su existencia* más que mantener también las fuentes y poderes del conocimiento, los errores y las pasiones, de cuya *lucha* él toma su fuerza sostenedora.[2]

Los trabajos aquí reunidos fueron escritos a lo largo de varios años.[3] Cada uno de ellos aborda un tema específico dentro del pensamiento de Nietzsche y, en esa medida pretenden tener un carácter concluso en sí mismos. Se podrá apreciar, sin embargo, que esto último es una condición meramente relativa, pues en tanto en ellos se expresa un tránsito circunscrito por esa obra, en distintos momentos se ha tenido que operar un doble movimiento. Por una parte, la renuncia a querer desarrollar todos los elementos susceptibles de ser explicitados a propósito de cada uno de los temas elegidos en su momento y, por otra parte, la aceptación de tener que volver desde diferentes ángulos sobre algunos textos y cuestiones que, en cada caso, se estimaron como ineludibles para llevar adelante el análisis o la interpretación, aquí propuesta.

La estrecha conexión en que se encuentran unos temas con otros en los aforismos y fragmentos escritos por Nietzsche en diversos años, pone de manifiesto una de las peculiaridades del estilo de su escritura, que vuelve prácticamente imposible la pretensión de querer decirlo «todo» en cada ocasión en que se decide abordar uno de ellos. Una pretensión que, por lo demás, rápidamente se muestra como desmedida e inmanejable. Esa conexión de aforismos trae consigo, entre otros, algunos problemas cuando se tiene el propósito de leerlos con vistas a una «traducción» interpretativa. Ella suele incitar a emplear su mismo estilo, el del aforismo, con todas las dificultades literarias y teóricas que esto implica, o bien, se alza como un cierto obstáculo para repensar lo dicho en ellos a través de una prosa teórica que ha de hilvanar secuencialmente sus palabras y argumentos, para llegar a esclarecer en alguna medida lo que allí emerge y se percibe como una interrogante. Al haber elegido en nuestros trabajos esta última variante, sólo nos cabe poder retomar en otro momento las omisiones temáticas aquí puestas de manifiesto, y aguardar que las reiteraciones de algunos textos y aproximaciones a ellos puedan ser vistas como una multiplicación pertinente y esclarecedora de algunos de sus sentidos, de aquéllos que les otorgaba el propio Nietzsche cuando los pensaba.

1. CJ., § 110.
2. SW.KSA., 9.11[141].
3. El que fue escrito en último término, y cuyo título hemos empleado para dar nombre a este libro, formó parte de un proyecto de investigación aprobado por FONDECYT en su concurso anual 1994, así como igualmente se incluyó en ese proyecto el texto que aquí tiene como título «Entre la voluntad y la historia», y que tuvo como base un trabajo escrito inicialmente en agosto-septiembre de 1989, reelaborado posteriormente para aquella ocasión.

Si estos trabajos parecen estar muy centrados en sí mismos, es decir, en torno a las palabras y a los propios textos de Nietzsche que intentamos comprender, sin salir, aparentemente, más allá o fuera de ellos hacia lo que hoy suceda en los debates filosóficos o intelectuales de nuestro tiempo, sólo podemos decir que ello es el resultado de una cierta reserva, de un juego de espejos que discurre entre sus palabras y las propias, de una apuesta que se cruza entre sus proposiciones y nuestras elecciones de temas y de interpretación. Y, sin duda, estas elecciones se han decantado entremedio de la diversidad de urgencias, problemas y de la pluralidad de opciones que atraviesan a este presente, exhibiéndose así como indisociables de él. En Nietzsche hemos creído encontrar más de una coordenada sobre la cual situar esos debates. Sólo que no hemos querido mezclar las cosas ni pretender erigir a Nietzsche en la figura de un profeta o pedagogo explícito de este tiempo, que ajusta cuentas con su pasado y se encuentra con sus propias encrucijadas. Por lo demás, a pesar de las apariencias contrarias que pueden encontrarse en algunos de sus textos, es él también quien, por intermedio de Zaratustra, dice: «"Éste —es *mi* camino, ¿dónde está el vuestro?", así respondía yo a quienes me preguntaban "por el camino". ¡*El* camino, en efecto —no existe!».

JOSÉ JARA

*Santiago de Chile, abril 1995-diciembre 1997*



# I

# IMÁGENES DEL PENSAR

# ENTRE IMÁGENES E IDEAS

## I

A medida que el discurso de la filosofía se aleja de sus comienzos griegos, pareciera despojarse gradualmente de uno de los recursos estilísticos usados por esos pensadores en su afán de comprender aquello que los asombraba. La necesidad de fijar en conceptos la diversidad escurridiza de la naturaleza circundante, pareciera haber impuesto la marginación de aquel recurso inicial del pensar, aunque propio también al poetizar: las imágenes. Es durante el renovado proceso de afianzamiento de la razón en la época moderna, y en su discurso metafísico —en el que se vuelve sobre sí misma buscando delimitar, regular y asegurar su ejercicio para ofrecer un discurso apodíctico en el que se muestre la verdad de lo que es—, en donde se hace quizás más patente la ausencia de imágenes, como elementos y recursos del pensar.

Tal vez no sea casual el hecho de que al entender Nietzsche su pensamiento como una crítica radical al estilo de pensamiento mediante el cual la filosofía ha forjado los valores ofrecidos al hombre para regir su pensar y hacer, retome consistentemente en sus libros aquel recurso inicial de los primeros pensadores griegos: las imágenes. No sólo para diferenciarse del curso posterior de la filosofía que habría conducido al nihi-

lismo, percibido por él como vigente en su tiempo, sino para apuntar igualmente hacia otro enigmático comienzo posible. No olvidemos que los textos, en este caso sagrados, en que se asienta esa otra dimensión fundadora de Occidente, el cristianismo —corresponsable junto a la filosofía de aquel nihilismo—, emplean una gran profusión de imágenes para comunicar su Evangelio. Y es en el libro central de su obra, en su *Así habló Zaratustra*, donde Nietzsche utiliza de manera más persistente diversas series de imágenes.

En esta oportunidad queremos detenernos en la última de las imágenes nombradas en la cita que daremos a continuación, con la intención de situarla en el conjunto de su pensamiento y destacar a la vez algunos de los sentidos que Nietzsche le otorga en su discurso:

> Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.
>
> Así habló Zaratustra. Y entonces residía en la ciudad que es llamada: La Vaca Multicolor.[1]

Al hablar de estas tres transformaciones del espíritu, Nietzsche, a través de Zaratustra, se está refiriendo a la historia espiritual entera del hombre de Occidente, a aquella en que mediante la figura del camello queda calificado su largo pasado en el que ha sido portador de pretensiones doctas y enciclopedistas, cargando sobre sí «demasiadas pesadas palabras *ajenas* y demasiados pesados valores ajenos».[2] Pasado que tal vez no está muy alejado del inicio de aquel presente en que el león comienza a «crearse libertad para un nuevo crear»,[3] y del que no parece vislumbrarse con nitidez el exacto punto de cruce con el futuro. Aquel futuro en que con la inocencia del niño, el hombre pueda querer con una nueva fuerza y un nuevo derecho, en que sea un primer movimiento, un juego y una rueda que se mueve por sí misma.[4]

1. Z., «De las tres transformaciones».
2. *Ibíd.*, «Del espíritu de la pesadez».
3. *Ibíd.*, «De las tres transformaciones».
4. *Ibíd.*, «Del camino del creador».



Zaratustra habla allí de la historia que está siendo y de la ya sida, pero en donde lo que hace girar y avanzar su discurso proviene de aquel futuro en que le hace guiños una peculiar estrella danzarina titilando en algún punto del horizonte. Y en donde éste, en cuanto linea imaginaria que se perfila como el circunstancial y terreno límite último para cualquier percepción situada en un aquí del instante, es una de las imágenes usadas por Nietzsche para nombrar esa dimensión inmediata y distante, a la vez, de la historia. Y en esa línea de horizonte que es para el hombre la historia, es donde se perfila ese otro lado esencialmente imaginario del tiempo y abierto al azar, que es el futuro.

Y Zaratustra habla de esa radical temporalidad del hombre —en cuya historia se encuentran viejas tablas de valores rotas o a medio destruir, «y también tablas nuevas —a medio escribir»—,[5] situado en un espacio peculiar, en un lugar de la geografía en cuyo nombre enigmático ha de poder leerse su singularidad alusiva y equivalente a la figura misma de su habitante privilegiado, de manera que le permita a éste poder desplazarse por esa historia descifrando los signos jeroglíficos en que está escrito el paso del hombre por la tierra. «La Vaca Multicolor» es el nombre de la ciudad en que residía Zaratustra cuando inició el primero de los cuatro grandes grupos de discursos, en que Nietzsche reunió las palabras y los silencios de ese extraño y sabio eremita y peregrino a la vez.

Pero Zaratustra afinó el sonido de sus discursos haciéndolos resonar entre montañas y desiertos, entre mares y mercados, recorriendo y apartándose de todos los puntos cardinales; con lo cual confiere un valor específico al espacio y a la geografía como dimensiones en las que legítimamente acontece también la reflexión. Una y otra vez los afiló entremedio del eco y la afonía de la soledad y la compañía, a través de todos los grados de cerrazón y apertura de los oídos y de los poros de los hombres; y de ese modo recupera igualmente para la reflexión todo un lado del amplio ámbito de la cotidianidad. También en su peregrinaje buscaba esquivar, no dejarse seducir por los meros sonidos doctos, que dicen cruzar sin estruen-

5. *Ibíd.*, «De las tablas viejas y nuevas».

do por entre las cosas para acceder a las transparentes membranas de los conceptos de la razón siempre en vigilia sobre sí misma, de aquella razón que se enorgullece de estar situada continuamente más allá y más arriba o mucho más abajo de los toscos senderos de la sensibilidad cotidiana.

¿En qué geografía del pensar está situada la ciudad donde residía entonces Zaratustra: La Vaca Multicolor? ¿De qué manera se cruza ese punto de la geografía con el curso de la historia del hombre? ¿Cómo descifrar esa imagen mediante las propias palabras del discurso de Nietzsche? ¿Qué doctos prejuicios llevan a pensar que esa imagen, así como tantas otras de sus escritos, sólo pueden ser arrestos poéticos y sólo metáforas, y no también expresión de un pensamiento *poiético*, creador?

## II

Si, como hemos dicho, es la entera historia de las transformaciones del espíritu del hombre la que se anuncia en el discurso inicial de Zaratustra en aquella enigmática ciudad, bien podríamos pensar que con aquellas tres figuras del camello, del león y del niño, lo que hace Nietzsche es calificarlas como a los tres colores básicos de la gama cromática que sería dicha historia. Pero sólo como tres puntos de partida, tres elementos o referencias, con cuyas mezclas se formarían todos los matices de esa gama y las estaciones de esta historia. ¿Es arbitraria esta proposición, esta lectura?

La afirmación de Nietzsche de que «la carencia de sentido histórico es el error hereditario de los filósofos», de manera que no han podido entender ni aceptar que «todo ha llegado a ser; [que] no existe *ningún* hecho eterno: así como no existen verdades absolutas»,[6] es decisiva para la delimitación y comprensión del espacio en que se mueve su pensamiento; a la vez que en este contexto nos puede permitir alejar el fantasma de la arbitrariedad en la lectura de las imágenes usadas por él para articular su discurso. Y alejarlo además, en la medida en que de ese *sentido histórico*, reivindicado como propio por él y

6. HdH., I, § 2.



en tanto manifiesta una peculiaridad de «nosotros los europeos», nos dice que:

> [...] lo ha traído a nosotros la encantadora y loca *semibarbarie* en que la mezcolanza democrática de estamentos y razas ha precipitado a Europa —el siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido. [...] el «sentido histórico» significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela ser un sentido *no aristocrático*.[7]

Y al oponerse a ese gusto aristocrático, Nietzsche valida nuestra lectura cromática, cuando pocas líneas más abajo agrega: «pero nosotros —aceptamos precisamente, con una familiaridad y cordialidad secretas, esa *salvaje policromía*, esa mezcla de lo más delicado, grosero y artificial» (cursiva nuestra).

La historia del hombre sería así una salvaje policromía de estamentos y razas, y el europeo, un hombre mestizo, cuyo mestizaje puede ser asumido —por lo menos ésa es la positiva intención de Nietzsche— creadora y paródicamente en estos siglos de despliegue del sentido histórico. La historia del espíritu resultaría ser a su vez una mezcla multicolor de aquellos tres colores básicos señalados, unas series de matices producidos como efectos de las gradaciones o de los diversos cruces de espíritus pacientes y pesados, con los que conquistan o roban su libertad de crear, y los que juegan con inocencia y son una fuerza y un nuevo derecho.

Y sin embargo, en el nombre de la ciudad imaginada por Nietzsche como punto de partida de Zaratustra, lo multicolor es sólo un adjetivo para el sustantivo «vaca», que como tal pareciera subyacer y prestar apoyo a los calificativos de las transformaciones reales o eventuales del espíritu del hombre. ¿Qué juego de significaciones se establece entre este sustantivo y aquel adjetivo? ¿Qué intercambios semánticos puede producir el devenir de la historia en el lenguaje y la gramática usadas con predominancia por el hombre hasta ahora?

7. Y *no filosófico*, cabría agregar con algo de ironía, si se lo pone en relación con lo dicho acerca de aquel «error hereditario». MBM., § 224.

El desplazamiento de lo adjetivo a lo sustantivo, substante, a la substancia, no nos conducirá en el texto de Nietzsche a una proposición en la que trasparezca un fundamento ontológico de acuerdo al gusto de la mejor tradición metafísica, sino que a una simple forma específica de la retórica, a un recurso del estilo literario, y —por si cupiera sorprenderse de ello— a una autoevaluación de su uso, en aquel tono tan poco «objetivo» que ha solido provocar escozor en tantos de sus lectores: «El aforismo, la sentencia, en las que yo soy el primer maestro entre alemanes, son las formas de la "eternidad"; es mi ambición decir en tres frases lo que todos los demás dicen en un libro —lo que todos los demás *no* dicen en un libro...». Y para hacer más pertinente nuestra cita inicial, concluye: «Yo he dado a la humanidad el libro más profundo que ella posee, mi *Zaratustra*».[8]

Pero también Nietzsche nos presta una ayuda para acceder hasta las cumbres de su orgullo y vanidad de pensador solitario, nos señala un rastro y ofrece una imagen para transitar por la historia y la geografía de su pensamiento —aun cuando para algunos la imagen pueda parecerse más a un insulto antes que a un apoyo: nos pide convertirnos en «vaca», a pesar de señalarnos junto a ella también un rastro. Nos dice:

> Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya descifrado por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma. En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino «interpretación» en un caso semejante: —ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él. Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada —y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten «legibles»—, una cosa para la cual se ha ser casi vaca y, en todo caso, no «hombre moderno»: *el rumiar*...[9]

El sustantivo «vaca» nos remite a un verbo, a una acción: el rumiar, y esta actividad nos conduce a un rastro: el arte de la interpretación. Y ese arte es el que Nietzsche nos pide para leer sus libros, sus aforismos. Por otra parte, en uno de los poemas antepuestos por él a su libro *La ciencia jovial*, que precede inmediatamente al *Así habló Zaratustra*, pide a sus lectores:

> Una buena dentadura y un buen estómago
> ¡eso te deseo!
> Y cuando hayas digerido mi libro,
> ¡sin duda te avendrás conmigo!

¿Por qué desea Nietzsche a sus lectores una buena dentadura y un buen estómago para leer, rumiar, interpretar sus libros? ¿Por qué éste ha de ser un arte y no una moral: algo que suele quedar librado al cambio de los «gustos» a través de los tiempos, y no algo que se alce por sobre los tiempos fijando inequívocamente los límites del bien y el mal, de la verdad y el error o la mentira? ¿Qué es lo que ha hecho olvidar al hombre moderno el arte de la lectura, de la interpretación? ¿Qué menú de difícil digestión se encuentra en sus libros que requieren de la larga paciencia y arte del rumiar para que pueda pasar por los cuatro estómagos de esa vaca, en que habríamos de convertirnos como lectores e intérpretes suyos? Pero de su *Zaratustra* también dice en otro lugar: «yo no considero conocedor del mismo a nadie a quien cada una de sus palabras no le haya unas veces herido a fondo y, otras, encantado también a fondo».[10] ¿Con qué herida crucial nos amenaza Nietzsche a través de los discursos que Zaratustra comienza a pronunciar en la ciudad La Vaca Multicolor y que, sin embargo, han de encantarnos hasta el punto de avenirnos con él?

## III.

Para recorrer los espacios abiertos dejados por estas preguntas, pareciera que no cabe sino recurrir a lo solicitado por Nietzsche a quienes se propongan ser sus lectores, y en el me-

8. Cr., «Incursiones de un intempestivo», § 51.
9. GM., «Prólogo», § 8, p. 26.
10. *Ibíd.*

jor de los casos, sus intérpretes, es decir, rumiar sus palabras, dar vueltas por entre ellas, hacerles dar vueltas a ellas mismas, usarlas, poniéndolas en diversas relaciones entre sí, para que, tal vez ¿produzcan algunos destellos de los múltiples colores albergados en ellas? Sin embargo, también cabe precaverse del peligro de encantamiento que puedan tener esas palabras, por lo menos en el sentido de dejarnos llevar por ellas hacia algunos temas y problemas que puedan no ser los más inmediatamente relevantes para delimitar sucintamente algunas de las significaciones con que Nietzsche carga el uso de las diversas imágenes en sus discursos, en este caso: La Vaca Multicolor.

Nietzsche también juega con los recursos escenográficos en que hace moverse y hablar a sus personajes, introduciendo a veces tanto peculiares simetrías de imágenes y referencias, como específicos y decisivos temas de su pensamiento. Al comienzo del último discurso de la primera parte del *Zaratustra*, «De la virtud que hace regalos», Zaratustra se despide «de la ciudad que su corazón amaba y cuyo nombre es: La Vaca Multicolor».[11] La misma en que había pronunciado el primero de sus discursos, «De las tres transformaciones». Y así como sólo hacia el final de éste pronuncia el nombre, que opera como un rastro abierto, de dicha ciudad —en cuya referencia inicial y final había anunciado, repitiendo e interpretando a su vez, los colores básicos de la historia del espíritu del hombre occidental—, también hacia el término de aquel último discurso ofrece otro rastro, ahora algo más explícito, cuando señala allí hacia los extremos entre los que, él interpreta, se ha de mover, aunque no sea sino con «pies de paloma», la historia futura del hombre —y entre los cuales también hemos de situarnos ahora nosotros: «"Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el suprahombre". ¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!».[12]

Uno de los textos en que Nietzsche expresa con mayor

11. Z., «De la virtud que hace regalos», § 1.

12. *Ibíd.*, § 3. Hemos modificado en esta cita la traducción usual que se da de *Übermensch* como superhombre, por la de *suprahombre*. Nos parece que ésta, manteniendo la connotación del término alemán, entrega más ajustadamente y, sobre todo, con menos equívocos en castellano, el sentido que Nietzsche le otorga a *Übermensch*. Mantenemos en todo el libro esta traducción aquí introducida.



fuerza dramática el hecho y las consecuencias de la muerte de Dios, se encuentra en el § 125 de *La ciencia jovial*. Luego de la burla recibida por el hombre frenético de parte de los que estaban reunidos en el mercado, habiéndoles gritado sin cesar en la claridad del mediodía y llevando una lámpara encendida en la mano: «¡Busco a Dios, busco a Dios!», saltando en medio de ellos y traspasándolos con la mirada, continúa:

> «¿Adónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡*Nosotros lo hemos matado* —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos. [...] ¡Nunca hubo un hecho más grande —y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!»[13]

Retengamos de este texto ya abreviado, sólo algunos de sus elementos. La geografía entera, todos los puntos cardinales, todas las señales de encrucijadas, caminos y posadas quedan trastrocados con la muerte de «lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo»: el hombre parece condenado al extravío y al abismo de su inevitable mortalidad. Y sin embargo, allí se anuncia también «una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora», que se inaugura desde el instante mismo en que se comete ese «hecho más grande», cual nunca lo hubo antes; una historia que comenzaría a avistarse a partir de aquella última voluntad de Zaratustra «ahora queremos que viva el suprahombre». Pero, sin duda, es muy temprano aún este párrafo para hablar de éste; baste sólo con referirse a él.

Para cometer los hombres el asesinato de Dios, cabe supo-

13. *G. C.*, § 125.

ner que han debido recurrir a algo no divino en ellos, y que sea tan grande, o por lo menos de tan larga memoria en el hombre, como para que pueda equipararse a la grandeza de Dios, y vencerla. Uno de los lados de esa grandeza divina radica en la inconmensurabilidad de su amor, que le hace compadecerse de los sufrimientos de la vida del hombre ante su irremediable muerte, y prometerle una vida eterna para su alma, su espíritu, ya que no para su cuerpo pecaminoso y perecedero. Con la seguridad de esa compasión divina, los hombres podían vivir y dormir tranquilos, y algunos hasta burlarse de aquél que buscaba a Dios en el mercado. Y sin embargo, también ellos le han dado muerte.

Haciendo uso de su valor (*Mut*), coraje, valentía, fue que los hombres lo lograron, en tanto que es la virtud más antigua en el hombre, según nos dice Zaratustra ya hacia el final de sus discursos: «*el valor* me parece ser la entera prehistoria del hombre. A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: sólo así se convirtió —en hombre».[14] Por tanto, el valor es en el hombre herencia de su animalidad y no de la espiritualidad que le habría concedido Dios. Y con ese coraje no divino, sino sólo humano, pudo «desencadenar esta tierra de su sol» cristiano —y metafísico también. Pues:

> [...] el hombre es el animal más valeroso: por ello ha vencido a todos los animales. A tambor batiente ha vencido incluso todos los dolores; pero el dolor por el hombre es el dolor más profundo. [...] *El valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión*. Pero la compasión es el abismo más profundo; cuanto el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento.[15]

Es decir, padeciéndolo, hunde su mirada en aquel sufrimiento que le produce la caducidad de su existencia, y que a lo largo de siglos le ha llevado a inventar y a sostener otro mundo, más allá de éste y eterno, en el que sea posible todo cuanto en esta tierra no lo es.

14. Z., «De la ciencia».
15. *Ibíd.*, «De la visión y del enigma», § 1 (cursiva nuestra).



Junto a la quiebra de valores y a la necesidad de inventar otros nuevos, como consecuencia de esa muerte capital, Nietzsche rescata también otros afectos y estados de ánimo, revalorizándolos, por contraposición al dolor y sufrimiento propios a esa vida humana regida hasta entonces por los designios divinos. La risa es la condición, el estado de ánimo peculiar al ejercicio del coraje, la valentía, el valor, como arma mortal de este antiguo animal que es el hombre. Nuevamente es Zaratustra quien lo enseña: «Quiero tener duendes a mi alrededor, pues soy valeroso. El valor que ahuyenta los fantasmas se crea sus propios duendes —*el valor quiere reír*. [...] No con la cólera, sino *con la risa se mata*. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez!».[16] La risa ha solido ser algo que perturba, desfasa, aniquila toda autoridad y solemnidad, y entrega a cambio, frente a éstas, por lo menos alguna perspectiva más humana, más fluida, de las relaciones entre los hombres, aunque a veces puedan ser también «demasiado humanas». Parece ser el arma más deletérea contra las situaciones y personajes afincados en el espíritu de la pesadez, del camello, de esa primera y larga etapa de la historia del espíritu.

Pero paralela a esta propiedad mortal de la risa, Nietzsche le adjudica otra más, cuando hace interpretar a un discípulo de Zaratustra un sueño de éste en el que aparecía convertido en un «vigilante nocturno y guardián de tumbas [...] allá arriba en el solitario castillo montañoso de la muerte». En una parte de esa interpretación, el discípulo le dice:

> En verdad, semejante a mil infantiles carcajadas diferentes penetra Zaratustra en todas las cámaras mortuorias, riéndose de esos guardianes nocturnos y vigilantes de tumbas, y de todos los que hacen ruidos con sombrías llaves. [...] Nuevas estrellas nos has hecho ver, y nuevas magnificencias nocturnas; en verdad, *la risa misma la has extendido como una tienda multicolor sobre nosotros*.[17]

Ya se habrá visto cuál es la herida crucial que Zaratustra pues aquel texto del «hombre frenético» fue pensado inicial-

16. *Ibíd.*, «Del leer y el escribir» (cursiva nuestra).
17. *Ibíd.*, «El adivino» (cursiva nuestra).

mente por Nietzsche como uno de los discursos de Zaratustra que, sin embargo, incluyó en *La ciencia jovial*, quitándole su nombre propio, para caracterizarlo sólo con un adjetivo— ha infringido al hombre: haberlo entregado a su mortalidad sin excusas ni atenuantes, cuando quedó enfrentado solo ante su finitud, luego de atreverse a eliminar la infinitud o eternidad de Dios. Pero también podrá verse ahora un aspecto de lo encantador que puedan tener sus palabras, si vemos que la risa que mueve y acompaña ese acto se extiende sobre los hombres, cobijándolos, como una «tienda multicolor». Con ella se puede aprender a descubrir nuevas estrellas por las cuales guiarse en la navegación por otros mares y hacia otros horizontes que habrán de ser hallados e inventados, luego que el asesinato de Dios significó beber y borrar los que existían con él, y gracias a la creencia en él y en lo que había significado para los hombres hasta ese momento.

Además, Zaratustra anuncia también que es con el múltiple colorido de esa risa que el hombre podrá asumir una y otra vez la radical caducidad de su existencia, afirmándola precisamente en una de sus más ineludibles condiciones: su finitud. Pues, «el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: "¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!"».[18] Y mediante esa afirmación —implícita en la risa, que en tanto puede quererse a sí misma rebasa el sufrimiento—, la vida gana otra dimensión, pues con ella se multiplica justamente esta finitud, en la medida en que, al apropiársela, se la abre hacia las renovadas alternativas terrenas y humanas, y por eso limitadas, específicas, que en cada caso se reproducen a partir de la transformación, creación, que ha de patentizarse en cada afirmación.

Aunque lo recién dicho sólo lo sea como algo simplemente aludido y no explicitado con mayor detalle, sin embargo, no lo es todo. En la imagen usada para designar la ciudad en que Zaratustra inicia sus discursos, lo «multicolor» es un calificativo para el sustantivo «vaca». Pero éste es empleado para señalar la acción del rumiar, que es el interpretar, por tanto, multicolor. Pero no sólo en la acepción dada antes, de indicar hacia

18. *Ibíd.*, «De la visión y del enigma», § 1.



la multicolor historia del espíritu, como resultado de la salvaje policromía puesta de manifiesto por el sentido histórico, que permitía entender algunas de las formas de cruces y gradaciones de las tres figuras básicas del espíritu. Esta acepción no desaparece, sino que ahora, luego de la muerte de Dios, queda precisamente reforzada y situada en el hecho que la hace surgir y le otorga consistencia, en tanto radicaliza y amplía dicha acepción.

La eliminación de Dios significa la desaparición de la omnipotencia, omnisciencia e infinitud que garantizaban la verdad de todo discurso humano, amenazado, por esta misma condición suya, de errores y engaños siempre posibles. Pero con esa desaparición se abre a su vez el reino ilimitado de la finitud del hombre y de la tierra, de las palabras y las cosas, de los hechos y las situaciones, el reino ilimitado del límite,[19] en que éstos se borran y rediseñan una y otra vez desde las múltiples fuerzas diversas de los mortales, que ahora han quedado libradas a sí mismas y al juego de relaciones en que se crean y recrean otros rostros y otras máscaras —pero también otros cuerpos: individuales y sociales— con que habitar y construir en la tierra y en la ciudad sin Dios.[20] Se abre, por consiguiente, lo que Nietzsche llama: *Nuestro nuevo «infinito»*:

19. Foucault elabora este tema, al hilo de una relectura de la obra de Bataille y sobre el trasfondo del pensamiento de Nietzsche, en su artículo «Préface à la transgression», publicado en *Critique* (París), N.º 195/196 (1963).

20. Ciudad en la que ahora ¿qué duda cabe?, ha de reiniciarse en condiciones diferentes la determinación de otras reglas del juego y de la lucha de la convivencia y la discordia en el ejercicio del poder, pero también del saber, de las diversas fuerzas sociales que en ella pugnan por dominar, y la constituyen. Nietzsche ha señalado en diversos lugares de qué manera son usadas, entre otros, por los sacerdotes ascéticos, las distintas formas y configuraciones del saber —en primer lugar, las de la moral— en la conquista y consolidación de un modelo específico de ejercicio del *poder*. Uso que recurre precisamente al efecto que la presencia o ausencia de Dios pueda producir sobre los tipos de fuerza, y grados de ella, que posean los hombres; uso que aspira a obtener un sabio y eficaz provecho en la organización y manejo de la sociedad misma. Así, por ejemplo, para señalar un solo texto, el *sacerdote* sería aquel «que con la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad, especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al *poder*...» (EH., p. 130-131). Como no podía ser menos, la muerte de Dios trastroca también la comprensión y el ejercicio tradicional de la política y el poder, teniendo que ser resituados ahora en el lugar en el que quizá siempre estuvieron, aun cuando no se lo haya reconocido de manera teóricamente fundante y explícita: en el reino ilimitado del límite. Es decir, en el aleatorio y mudable reino de las

> El mundo se nos ha vuelto más bien «infinito» una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*. Una vez más nos coge el gran estremecimiento —¿pero quién tendría ganas de divinizar otra vez según el viejo estilo y de inmediato a *este* monstruo del mundo desconocido? ¿Y a adorar en lo sucesivo a *lo* desconocido como a *«el* desconocido»? Ah, existen demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación no incluidas en esto desconocido, demasiadas diabluras, estupideces, locuras de la interpretación —incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos...[21]

No sólo es la muerte de Dios una herida crucial para el hombre, sino también un menú de difícil digestión, tanto más difícil de digerir en cuanto implica una transformación del lenguaje y la gramática con que hasta ahora éste se había comunicado consigo mismo y con los otros, y se había referido a las cosas: «La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...».[22] Es la relación misma, gramatical o histórica, entre el rumiar de la vaca y los colores, lo sustantivo y lo adjetivo, entre la sustancia y los accidentes, la necesidad y la contingencia, lo que queda desestabilizado con la consumación de ese «hecho más grande». Y éste arrastra consigo también la desaparición, por transformación, de la noción de «sujeto» en el lenguaje y en el pensar, pues bien cabe decir de éste que es esa imagen inventada por la metafísica moderna a semejanza del ente supremo, Dios, y convertida en el concepto de los conceptos, en tanto ha de acompañar todas nuestras representaciones, así como aquél lo hacía con todos nuestros pasos y pensamientos.

---

necesidades e intereses humanos que pugnan por expresarse, perfilarse e imponerse a partir de las condiciones materiales existentes en un momento histórico de relaciones sociales determinadas; todo lo cual no aparecería limitado ahora más que por lo que los hombres sean capaces de hacer, crear e imaginar como deseable y realizable por ellos mismos, sobre el trasfondo del eterno devenir y en sus correlativas concreciones históricas. Véase «Los desafíos de la política», incluido en la tercera parte de este volumen, en donde desarrollamos nuestra interpretación acerca de la propuesta de Nietzsche sobre la política.

21. CJ., § 374.

22. Cr., «La "razón" en la filosofía», § 5.



Podrá apreciarse, por consiguiente, que ese «hecho más grande» hace aparecer ahora «demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación... [en] *este* monstruo del mundo desconocido», que ha reemplazado a la tierra apacible de otrora. Sobre la tierra y entre los hombres se abre el espacio de la infinitud de la interpretación —como otra geografía e historia del pensar—, frente a la verdad universal y necesaria de la razón teológica o metafísica[23] y, además, teleológica. La vida humana pierde su inmortalidad del alma o del espíritu, pero para Nietzsche gana un nuevo «infinito»: el de la interpretación, al que se ve abocada cuando el hombre asume que la vida es *«lo que tiene que superarse siempre a sí mismo.* [...] Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quién adivina mi voluntad, ese adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que* caminar yo!».[24]

Se entenderá igualmente entonces que al caminar la interpretación junto a los caminos torcidos de la vida, propios a ella a partir de su recuperada condición de devenir, no podrá ser vista ya desde el solo prisma de la moral, sino que a la vez de aquél del arte. Por lo menos, en tanto sea considerado desde aquella peculiar dimensión en la que si bien el arte se manifiesta como un producto de su tiempo, ha solido perdurar más allá de éste, en la medida en que pareciera haber cumplido con aquella exigencia que Nietzsche plantea a la filología clásica, y desde su peculiar comprensión de ella, a la filosofía misma: ser intempestiva, *unzeitgemäss*: «es decir, actuar contra su tiempo y, de esa manera, sobre su tiempo y, espero, a favor de un tiempo por venir».[25]

---

23. Esta verdad universal y necesaria es la que queda calificada por Nietzsche como la «mentira de milenios» que ha regido a la humanidad de Occidente, a la que ahora él enfrenta con esta nueva disposición del saber, abierta por la interpretación, y que se pone en obra mediante su radical proposición de una «transvaloración de todos los valores». Y éste es el espacio teórico en que, nos parece, cabe situar la elaboración de aquel otro tema singularmente transvalorador, y por ello mismo, históricamente circunscrito, que es la *gran política* (EH., p. 124). Es éste un tema que por su propia procedencia teórica, entendemos que en Nietzsche reemplaza y se opone a la vez tanto a las condiciones en que se constituye el discurso de la moral, como a sus propósitos reguladores o imperativos.

24. Z., «De la superación de sí mismo».

25. CI., II, «Prólogo».

Así, situado en este terreno y tras la desaparición y afonía de Dios, le cabe al hombre reconquistar mediante la interpretación una específica ubicuidad humana: aquella que se adquiere cuando el hombre vive continuamente su presente con vistas a un futuro que aún no es, siéndolo sin embargo en cuanto quiere serlo, y que paralelamente parece gravitar tanto más contra su presente cuanto mayor sea la inmovilidad que frente a él pueda adoptar el pasado. Dicho de otra manera, es la peculiar ubicuidad que le depararía al hombre el actuar intempestivamente frente al presente en que habita, que le arraiga, pero que a la vez le hace crecer en todas las direcciones de la vida y del tiempo; allí se le abriría la posibilidad de reinterpretar su pasado —a pesar de su obvia o aparente e ilusoria inmovilidad, puesto que es lo ya sido—, y que acontece justamente en la medida en que las señales avistadas del futuro se entrecruzan con la huellas de lo ya sido, en aquel punto de intersección y articulación configurado por las urgencias del presente. Así es como éste adquiere una densidad temporal —inédita en la tradición dominada por Dios, la metafísica o la teleología— en la que el hombre puede y tiene que crear y recrear, si lo quiere, todas aquellas «posibilidades *no divinas* de la interpretación incluidas en esto desconocido, demasiadas diabluras, estupideces, locuras de la interpretación —incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos...».

Y entre estas demasiado humanas posibilidades locas, parece encontrarse en primer lugar, la necesidad y dificultad de asumir el trabajo genealógico exigido por el sentido histórico, de tener que volver a transitar por esa salvaje policromía que es y ha sido el hombre. Con ellos se pone en juego el tener que reinterpretar ahora esa historia desde una perspectiva que permita recuperar muchas de las condiciones y situaciones que fueron limadas, purgadas, blanqueadas bajo la luz cegadora de Dios o el resplandor monocromático de la razón teleológica. Genealogía que se requeriría realizarla de acuerdo con la perspectiva de «una química de las representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos», propuesta por Nietzsche; perspectiva que sin embargo plantea serios desafíos al hombre, pues:



> [...] ¿qué sucedería si esta química concluyese con el resultado de que también en esta región los colores más brillantes han sido ganados desde materiales vulgares, sí, incluso despreciables? ¿Serán muchos los que tengan ganas de proseguir tales investigaciones? La humanidad ama alejar de sus sentidos las preguntas acerca de la procedencia y los comienzos: ¿no se ha de estar casi deshumanizado para rastrear en sí mismo la tendencia contrapuesta?[26]

Y sin embargo estas casi inhumanas diabluras, estupideces y locuras de la química de las interpretaciones es lo que Nietzsche se atreve a pedir a sus lectores. Por ello les recomienda disponer de una buena dentadura y de un buen estómago. Ellos parecieran haberlos perdido o haber olvidado usarlos, a cuenta de aquella creencia milenaria en aquel mundo dominado por Dios que terminó convirtiendo al hombre en un animal débil, manso, doméstico, mediocre, cuya visión cansa, y que, por eso mismo, ha dado lugar al nihilismo que se cierne sobre Occidente,[27] cuya superación Nietzsche busca iniciar precisamente a través del anuncio de la muerte de Dios.

## IV

Pero alguna otra imagen, colorida también, tendría que encontrarse en el pensamiento de Nietzsche como recompensa para el esfuerzo de esa casi deshumanización que le pide al hombre. Así no sea más que una imagen esquiva, siempre en retroceso y transformación con respecto a cualquier acercamiento a ella, como todas las líneas imaginarias que son los horizontes. Tal vez podría ser algo tan fantástico y natural a la vez, tan huidizo y encantador, sin embargo, como es el prototipo de lo multicolor, que ha solido desencadenar fantasías populares y sabias por igual, en niños y en hombres algo desencantados ya también. Tal vez podría ser: un arco iris. Y sí, Nietzsche parece ser tan entusiasta como poeta cuando piensa, y es un arco iris evanescente lo que le ofrece con la interpretación:

26. HdH., I, § 1.
27. Cfr. GM., I, § 12.

> A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme: voy a mostrarles el arco iris y todas las escaleras del suprahombre.[28]

Esta otra imagen de la interpretación[29] propuesta por Nietzsche para el hombre, es expresión, nos decía Zaratustra, de «nuestra última voluntad». Y si tenemos presente otro texto de su autor, habrá que concluir que no podía surgir de otro lugar, pues «el interpretar mismo, en tanto es una forma de la voluntad de poder, existe (pero no como un "ser", sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto».[30]

Mediante esta referencia al lugar de procedencia de la voluntad que interpreta, podemos poner fin a esta interpretación de lo que no parecía ser más que la apacible imagen de un rumiante, algo extravagante tal vez. Poner fin a la infinitud de las interpretaciones, remitiéndonos a uno de los aspectos apuntados en las primeras líneas de esta interpretación, lo circunscrito de ella, tal como parece ser, por lo demás, toda interpretación. Es decir, que en ella todo intérprete queda situado en el momento en que la realiza, y coloca a la vez con sus propias palabras el lazo mediante el cual será interpretable e interpretado, no ya sólo desde una dimensión de coherencia lógica, sino aún más incisivamente, desde las opciones con que intenta diseñar y dar sentido a la peculiar perspectiva de su quehacer. Tal como lo decía Nietzsche a propósito de sus

28. Z., «Prólogo», § 9.

29. Y aprovechando la aparición de esta otra imagen central en el pensamiento de Nietzsche, cabe preguntarse: ¿se trata acaso de que aún hoy falta suficiente distancia histórica para comprender y situar adecuadamente algunas de las más importantes imágenes usadas por Nietzsche para entenderse a sí mismo y comunicar su pensamiento? ¿Sucede con algunas de ellas y con su inserción en la economía del pensamiento del propio Nietzsche, lo que puede haberle acontecido a Sócrates con su *daimón* enfrente de sus contemporáneos, quienes lo colocaron ante la cicuta a causa de la extrañeza de su comportamiento y de su discurso, así como Nietzsche desembocó en la locura por pensar intempestivamente algo tal vez impensable por su tiempo? ¿Qué impide llegar a entender o a aceptar las imágenes en el pensar, como elementos para circunscribir o introducirse en lo que para una época puede aparecer como difícilmente pensable? ¿Acaso la autofundante identidad de la razón, y la gramática y la moral derivada de ella..., o el riesgo de tener que inventar nuevos puntos cardinales para otras rutas del pensar, que al desplazarse por entre la carga plural de la diferencia y la contingencia poseída por las imágenes, roza los temidos límites de la incertidumbre o el delirio?

30. VP., § 556.



libros, la sospecha es lo que atraviesa todas las vías de la interpretación, y de manera especial cuando el devenir que se concreta en la historia erosiona los soportes trascendentales con que se la ha solido encausar, para conducirla ya sea hacia un origen privilegiado y fundante o hacia un fin pensado por encima y por fuera de ella.

Dioniso es una de las dos figuras claves a través de las que Nietzsche intenta comprender el fenómeno de lo griego, para señalar a partir de allí la posibilidad de otro comienzo de la vida, no cristiano ni metafísico; uno en que se afirme humanamente lo que aquellos dos han mantenido sistemáticamente marginado o negado como ámbito desde el cual poder comprender y asumir el reiterado nacer, acontecer y morir del hombre: *el cuerpo*, como encrucijada y operador de cambio de los sentidos y los afectos, pero también de los conceptos y las ideas. Y aquellos dos primeros son lo que más inmediatamente, aunque no exclusivamente ellos, quedan recuperados y transformados en su significado mediante la imagen del estado dionisíaco, propuesto por Nietzsche, en el que:

> [...] queda excitado e intensificado [...] el sistema entero de los afectos: de modo que ese sistema descarga de una vez todos sus medios de expresión y al mismo tiempo hace que se manifieste la fuerza de representar, reproducir, transfigurar, transformar, toda especie de mímica y de histrionismo. [...] de igual modo que posee el más alto grado del arte de la comunicación.[31]

Si en la imagen del «suprahombre» se recogiese alguna vez lo ofrecido por Dioniso, el «genio del corazón», tal vez podría entreverse en él la malicia del encantamiento que, Nietzsche dice, pueden llegar a poseer para sus lectores las palabras de su *Zaratustra*. Es decir, que el hombre pueda aprender a percibir y a asumir todo *su* pensar y valorar como un crear que procede de la compleja amplitud del «sistema entero de los afectos». Y esto implica modificar no sólo la manera como hasta ahora se ha entendido la constitución del pensar, sino también, y en primer lugar, la comprensión que de sí mismo

31. Cr., «Incursiones de un intempestivo», § 10.

tiene el hombre y, por ende, de todo cuanto le rodea. Y hacia esta otra consistencia del hombre apunta la imagen del supra-hombre. Para acercarse a ella, Nietzsche recurre a la figura de Dioniso.

Por otra parte, el hecho de que Dioniso sea a su vez para Nietzsche otra imagen del pensar, usada para adentrarse en este otro mundo desconocido, no divino e infinito de la interpretación, puede verse mediante la distancia interpuesta por él frente al dios-tentador, y patentizada a través del comentario que agrega a las palabras con que Dioniso declara sus intenciones para con el hombre:

> «Yo soy bueno con él: con frecuencia reflexiono sobre cómo hacerlo avanzar más y volverle más fuerte, más malvado y más profundo de cuanto es.» «¿Más fuerte, más malvado y más profundo?», pregunté yo, asustado. «Sí, repitió, más fuerte, más malvado y más profundo; también más hermoso» —y al decir esto sonreía este dios-tentador con su sonrisa alciónica, como si acabara de decir una encantadora gentileza. Aquí se ve a un mismo tiempo: *a esta divinidad no le falta sólo pudor*—; y hay en general buenos motivos para suponer que, en algunas cosas, los dioses en conjunto podrían venir a aprender de nosotros los hombres. *Nosotros los hombres somos —más humanos...*[32]

También el pudor ha de formar parte de las interpretaciones de lo humano. Pues una vez denunciada por Nietzsche «la mentira de milenios» —y en esto radica uno de los lados de lo *terrible* de su verdad—, se modifica el escenario entero en que actúa y piensa el hombre:

> Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni «saberlo» todo. «¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes?», preguntó una niña pequeña a su madre: «pero esto lo encuentro indecente» —¡una señal para los filósofos! Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores.[33]

32. MBM., § 295 (cursiva nuestra).



Dioniso es una imagen del pensar, un recurso para el pensar encontrado en la misma larga y compleja tradición que albergó también a aquel otro Dios, no griego, ahora ausente. Puede haber sido para Nietzsche un aliado para repensar esa tradición que le enfermaba, y enfermó al hombre de Occidente; pero no puede sustituir a éste en su quehacer, que ha de asumirse como siendo sólo humano. Y tal vez por eso mismo, contando con que la infinitud de la interpretación posee la misma condición que aquello que se quiere interpretar, la naturaleza, la que se oculta «detrás de enigmas e inseguridades multicolores», Nietzsche entiende que, en más de un momento, cabe acercarse a una y ejercer la otra... con pudor.

Más aun cuando esa naturaleza incluye al hombre, entendido como aquel que ha llegado a ser lo que hoy es a partir de su primaria condición animal, natural, y que desde allí todavía hoy pugna por estabilizarse dentro de los perfiles diseñados por su paralelo afán de transparencia racional. Es en esta situación en la que ese afecto llamado pudor, que puede aflorar tanto más cuanto más hondo se cale en la complejidad de lo humano, que puede encontrarse con acontecimientos a los que sólo cabe acercarse con toda la riqueza de invenciones, bondades y astucias de que es capaz el pudor. Pues éste, cuando es poseído por un espíritu profundo, porque conoce los laberintos del alma, no sólo ama las máscaras y necesita de ellas cuando piensa sobre el hombre, sino que también a veces «emplea el hablar para callar y silenciar».[34]

33. CJ., «Prólogo», § 4.
34. MBM., § 40.

# RECUPERAR EL CENTRO DE GRAVEDAD

## 1. Qué y cómo pensar

Lo que establece la diferencia de un pensador o de una época con respecto a otro pensador o a otras épocas no parece ser tanto qué es lo que piensa, sino más bien cómo piensa eso que aparece ante él como una pregunta o como un problema crucial. Desde antiguo se han interrogado los pensadores por lo que sean las cosas y el mundo o la naturaleza, por el ser del hombre y la verdad, y a lo largo de los siglos se ha respondido con distintas interpretaciones, cada una de las cuales ha sabido ser asumida históricamente por quienes las han propuesto como si ellas fuesen la única respuesta verdadera posible. Sobre estas verdades se ha construido todo cuanto desde hoy puede ser considerado como la cultura y el saber propios de esos pensadores y épocas. Reducidas a su última expresión esencial, podría decirse que lo interrogado en todas esas preguntas se ha mantenido a lo largo de la historia como una constante inalterable. Sin duda podrá encontrarse más de un rasgo específico que distinga dichas formulaciones a través de las épocas y las culturas. Pero más que diferencias en aquello por lo cual se pregunta, lo que se destaca en esas interrogantes suele ser más bien la manera como se piensa, cómo se plan-

tean y desarrollan las preguntas y los problemas, que conducen luego a respuestas distintas. Este elemento diferencial básico nos remite, probablemente, a lo que pudiera llamarse el horizonte de inteligibilidad y de comunicabilidad específico con que cuentan y desde el cual piensan los hombres en una época determinada, que es justamente aquello que esos hombres intentan explicitar teóricamente mediante las preguntas que formulan y que busca delimitar las situaciones que se les presentan como problemáticas.

Es en esta manera de pensar y de plantearse los problemas, sobre el trasfondo de aquel horizonte, en donde se puede percibir la diferencia de que en un caso, ante la pregunta por lo que sean el hombre, las cosas y el mundo, se haya respondido, por ejemplo, de una manera global, con lo que se denominó *fysis*, entre los griegos, y luego con lo que se llamó «Naturaleza», en tanto naturaleza creada, en el ámbito del cristianismo. Que en un caso se piense al hombre como un ente entre los entes, poseyendo un lugar esencial dentro del orden regular del Cosmos, y en el otro, como una criatura, como un ser creado: caído y redimible, dentro de la jerarquía de seres instituida a partir de la Creación divina. Las respuestas acerca de la realidad física —y sin embargo, no sólo física— del mundo pueden haberlo definido en un caso como Cosmos, y luego en otro como Naturaleza, y con ello se nos da un indicio acerca de eso que hemos llamado un «horizonte» de pensamiento.

Si nos desplazamos rápidamente hacia nuestro tiempo, nos encontramos con que se han modificado los términos y el horizonte aludidos en los dos casos anteriores. Hoy se puede hablar de lo que allí se entendía con el nombre de mundo, Cosmos o Naturaleza, como de un «universo en expansión»: finito y sin fronteras, por tanto, ilimitado —lo cual, para un pensar lógico tradicional, no puede aceptarse sino como una contradicción en los términos. Sin duda esta manera de hablar y de pensar actual se apoya sobre otra que buscó redefinir la idea de Naturaleza, como naturaleza creada, mediante los principios fundantes de la razón moderna y el método experimental de las ciencias físico-matemáticas, que dieron lugar a una Naturaleza cognoscible racional y experimentalmente. A partir de aquí, el hombre, ya sea como filósofo o como científico, comenzó un proceso que aún hoy continúa, en el cual ha ido sometiendo a crítica su propia manera de pensar, es decir, a aquello con que piensa, la razón, en un afán por precisar las condiciones, la modalidad o el método con que la ejerce, y los fines y los límites eventuales que ella pueda poseer en su ejercicio humano. Pero lo ha hecho de una manera en que ahora es él mismo, y desde las condiciones definidas por él —por lo menos, operatoriamente—, desde donde cabe determinar tanto las preguntas como las respuestas que se hagan y obtengan.



Si hubiera que dar unos nombres, como referencia indicativa, de los cambios habidos en las distintas maneras de entender el mundo, en su sentido físico más amplio, en nuestra cultura occidental, el de Ptolomeo bastaría para aludir a las dos primeras interpretaciones que hemos señalado. Los nombres de Copérnico, Galileo, Newton nos situarían de inmediato en aquella época e interpretación que antecede a la de nuestro tiempo, el cual parece haber quedado marcado ya por los nombres de Einstein y Heisenberg. A pesar de la velocidad con que hoy se formulan y reformulan las teorías físicas acerca de la constitución del universo, pareciera que debería agregarse el nombre de Stephen Hawking, aunque por ahora no fuese más que como referencia sintomática de lo que está aconteciendo en el ámbito de la física teórica y astrofísica, con las diferentes hipótesis acerca del surgimiento del Universo, en especial, su teoría de la gran explosión, del *Big Bang*; así como por sus intentos por pensar, en conjunto, la teoría de la relatividad operante en el ámbito de la macrofísica y el principio de indeterminación operante en el ámbito de la microfísica, de la mecánica cuántica. De esta manera, los nombres de los principios que rigen las investigaciones más avanzadas de la física y astrofísica actual, la «relatividad» de Einstein y la «indeterminación» de Heisenberg parecen ser sintomáticos de las condiciones teóricas en que se ejerce el pensar durante el presente siglo.

En cualquier caso, pareciera que lo que marca la diferencia con respecto a lo pensado por los pensadores y a lo aceptado como vigente por las respectivas épocas, remite al modo como se ha pensado al hombre y al mundo. Esto es, al que se lo haya hecho desde lo que podría llamarse como los distintos tipos de sistemas «cerrados»: 1) la *fysis* y el cosmos griego; 2) la natura-

leza creada del hombre y del universo fundada en un Dios supremo y perfecto, uno y omnipotente. O bien, que se los haya intentado pensar desde distintas formas de sistemas «abiertos» de pensamiento: 1) el sistema de la razón kantiana, finita, pero perfeccionable dentro del progreso que el hombre, en tanto especie, pueda hacer en el uso de ella y en su identificación final con ella, en un mundo racional futuro pensable y realizable bajo el signo de una historia universal; de este modo se inicia, al menos, la posibilidad de que el sistema de la razón «se abra» a partir del reconocimiento de sus límites; 2) el pensamiento del eterno retorno nietzscheano, en el que la afirmación de lo ilimitado que la voluntad de poder puede querer y crear dentro de su finitud histórica, convierte precisamente a la voluntad de poder, es decir, a la vida, en aquello que retorna eternamente, pero dejando abiertas tanto las figuras múltiples y aleatorias que de éste puedan constituirse, como los modelos posibles a través de los cuales la voluntad de poder busca tomar posesión teórica y práctica de ellas; como todo esto, a su vez, sólo puede ser pensable y realizable dentro de una pluralidad de mundos posibles y diferentes, nos encontramos aquí ya de lleno en el espacio de un sistema abierto de pensamiento.

Y estas diferencias en torno a cómo se piensa una pregunta o un problema, siguen siendo en nuestro tiempo lo que marca la incertidumbre e insatisfacción que a muchos deja la carencia de un modelo epistemológico —como hoy se llama a lo que antes pudo simplemente llamarse una «teoría»— que responda plenamente a las interrogantes actuales. Cómo pensar lo que hay que pensar, parece ser la cuestión central ante la que se enfrenta el quehacer intelectual de nuestro tiempo. Y esta situación se presenta con rasgos de urgencia en el campo de la filosofía y las ciencias humanas y sociales, a pesar de que en el campo de las ciencias físico-matemáticas y bio-químicas, de hecho, se esté pensando desde hace ya un buen tiempo con modelos teóricos a los que, a pesar del uso efectivo que se hace de ellos, de su eficacia operatoria y de los resultados comprobados y comprobables que se alcancen experimentalmente en ellas, se los continúa considerando como estrictamente teóricos y, en esa medida, aún como probables e hipotéticos con respecto a la condición de «verdad» de sus supuestos últimos.



El diferente grado de incertidumbre e insatisfacción con respecto a la validez de los modelos teóricos con que se trabaja en uno y otro campo del saber humano radica, tal vez, en la disimetría con que se experimenta la inmediatez de la urgencia que significan para el hombre los problemas discutidos y elaborados en uno y otro campo de ciencias. Podemos seguir estando en la ignorancia con respecto a cómo y cuándo surgió exactamente el Universo hace miles de millones de años atrás, y los miles de millones de años que todavía pueda tener por delante nuestro sistema solar antes de que eventualmente se transforme o desintegre «naturalmente» (si es que la mano del hombre no lo hace antes). Podemos desconocer todavía el proceso exacto de autorreproducción de las estructuras moleculares que están en la base de las mutaciones que han producido las distintas formas de vida mediante la acción del ADN y el ARN en el código genético. Pero como hombres que corpóreamente habitamos cotidianamente este planeta, y a pesar del rápido paso de los años y de las décadas, requerimos de respuestas específicas para las diversas situaciones en que podemos sentir que está en juego nuestra propia vida: tanto la individual como la social, en todas las gradaciones de su amplia concreción, es decir, a la vez nuestra vida personal, intelectual y política. A través de cada uno de estos ámbitos no sólo se viven paralela y entrecruzadamente varias vidas a la vez, sino que también se vive cada una de ellas según una distinta dimensión y urgencia temporal. El instante, el corto, el mediano y el largo plazo, ya sea que estén referidos a lo ya acontecido o a lo que ha de sobrevenir, se cruzan y entrelazan persistentemente en lo que reiteradamente se ha llamado como la fugacidad de los momentos del presente, y cualquiera que sean los grados de un estado de vida alerta o adormecida con que los vivamos.

## 2. **Nietzsche: un pensar intempestivo**

Uno de los objetivos centrales de este trabajo está orientado por el afán de comprender cómo piensa Nietzsche, cuál es su estilo de pensamiento. Lo que subyace a esta preocupación es

el supuesto de que ese estilo está a su vez modelado por lo que piensa, por la modificación introducida por él en aquello que la tradición filosófica estimaba que era necesario pensar para comprenderlo y, de esa manera, intentar responder a algunas de las preguntas fundamentales planteadas por el hombre acerca del sentido y el valor de su existencia en el mundo. Es la fuerte insatisfacción experimentada por Nietzsche frente al modo como se ha pensado en la historia de la filosofía y, por consiguiente, en la cultura occidental, lo que en definitiva sean el ser, el conocimiento, la verdad y el bien, lo que le conduce a transformar tanto la elección de los problemas que cabe pensar, como su planteamiento y el estilo de reflexión con que los aborda. Todo lo cual, a su vez, no puede sino conducir a una modificación del estilo del discurso con el cual expresa los diferentes niveles de esa transformación emprendida por él. Es a través del conjunto de estas modificaciones que se hace patente la «intempestividad» de su pensar, como él gusta calificarlo ya desde los comienzos de su trabajo intelectual.

Esta intempestividad de su pensamiento tiene varias consecuencias. La primera de ellas apunta al hecho de que de entre los cuatro grandes temas de la filosofía señalados más arriba, el primero de ellos, el del ser, no se encuentra planteado ni desarrollado como tal por Nietzsche a lo largo de su obra. Y esto, a pesar del esfuerzo contrario realizado por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, de que la voluntad de poder es el nombre con que éste designa al ser, llevando así supuestamente hasta su consumación, hasta su límite de perfección y acabándola, a la historia de la metafísica, de la cual él sería su último gran exponente.

Lo insatisfactorio de la interpretación heideggeriana reside tanto en hacer girar el pensamiento de Nietzsche en torno a su pretendida preocupación por la pregunta por el ser, en tanto sería su eje central, como al calificativo de metafísico que confiere a su pensamiento.[1] Es con respecto a la cabal comprensión del conjunto de la obra de Nietzsche que se muestra la insuficiencia del planteamiento de Heidegger, aunque sea plenamente pertinente para comprender la filosofía de este último. Más que conocer a Nietzsche a través de la interpretación de Heidegger, lo que se logra con ella es delimitar mejor el curso del pensamiento del propio Heidegger. Y esta insuficiencia de Heidegger con respecto a Nietzsche, ejemplar entre las muchas otras interpretaciones sobre éste hechas desde posiciones tradicionales de la filosofía, muestra otro aspecto de la intempestividad del pensamiento nietzscheano, cuando se considera la polémica y variopinta recepción que éste ha tenido, incluso más allá del ámbito estrictamente teórico, filosófico.

Una segunda consecuencia de esa intempestividad apunta al hecho de que Nietzsche derriba a los otros tres grandes temas aludidos: el conocimiento, la verdad y el bien, del pedestal teórico en que la tradición los había colocado durante siglos, para hacerlos descender, tener que moverse y redefinirse entremedio de y enfrente de condiciones que han solido ubicarse más bien en las antípodas con respecto a ellos, en ámbitos que no garantizan la transparencia y desinterés requeridos por la luz de la razón para ver aquello que —en último término— ella misma construye, y que, por consiguiente, esas condiciones quedaban excluidas de una valoración teórica positiva. Ellas son: la ignorancia y el azar, la mentira y el engaño, la maldad y la astucia. Esto no significa que aquellos grandes temas iniciales desaparezcan de la obra de Nietzsche, pero sí que son trasladados por él a un campo de una amplitud y variabilidad, o incluso indeterminación aparente, en el que el hombre se ve obligado a tener que redefinir sus preguntas, los instrumentos teóricos con los cuales formularlas, e incluso sus propias expectativas frente a las respuestas que pudiera encontrar o recibir.

La radicalidad del planteamiento nietzscheano a este propósito reside en que él no sólo derriba a esos temas del lugar en que se encontraban, sino que también somete a una profunda crítica —que puede conducir a la destrucción o por lo

1. Es la crítica de Nietzsche al principio de razón, es decir, a la necesidad del fundamento y, a través de él, de la causalidad, y su consiguiente rechazo como elementos constitutivos de su pensar, lo que debería haberle hecho imposible a Heidegger hablar de la filosofía de Nietzsche como una metafísica. Pues precisamente los criterios señalados arriba son los que él considera como identificatorios del pensar metafísico. Véase M. Heidegger, *Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1969, p. 62.

menos a su decisiva transformación— al pedestal que los sostenía, en que ellos se exhibían y desde el cual ejercían su dominio sobre el saber alcanzado por los hombres. La manera específica en que se ha entendido y elaborado una cierta idea de la razón y de la racionalidad, desde Sócrates y hasta su propio tiempo, pasando por Platón, el cristianismo, y los grandes hitos modernos que son Descartes, Kant y Hegel, constituye para Nietzsche lo esencial de ese pedestal, que se ha vuelto inempleable en la forma adquirida y que llega hasta él. Un hecho básico que califica la precariedad de esa razón, estriba en que a través de ella se ha privilegiado a una sola de las condiciones desde las cuales se configura el conocimiento —dicho modernamente: la representación, y el sujeto que la funda, posee y ejerce desde una racionalidad lógico-metafísica—, la cual ha terminado distorsionando a éste, mitificando esa condición y debilitando al hombre, que así ha hecho un uso limitado y limitante de sus capacidades y posibilidades.

Sin embargo, el calificativo simple e inmediato de nihilista con que se suele designar al pensamiento de Nietzsche, su filosofía del martillo, no agota todo lo pensado por él. Su intempestividad es algo más que un pensar «contra» su tiempo, por lo que en él haya de algo que proviene de un pasado que lastra, agota y debilita; también, y porque es eso, es a la vez un pensar «a favor» de un tiempo por venir. Y para acceder a ese tiempo visualizado por él como uno que ha de llegar, es preciso recurrir a aquella realidad en que se han plasmado las diversas dimensiones del tiempo, confiriéndole una concreción en que se pueda reencontrar la diversidad de acontecimientos, certezas e interrogantes mediante las cuales el hombre ha llegado a adquirir la figura con que ahora se reconoce a sí mismo, en toda la problematicidad de su existencia actual. La historia es esa realidad decisiva.

Nietzsche entiende la historia como una herramienta crítica del pasado y preparadora del futuro. En su dimensión crítica asume la figura de la genealogía. La genealogía puede actualizar a la historia, porque los hechos y sucesos que la conforman no han quedado grabados sólo en la memoria del hombre, reactualizables mediante el recuerdo y los diversos actos rituales con que se los pueda conmemorar. Si esto puede



acontecer, y efectivamente así sucede, es, para Nietzsche, porque esa historia ha quedado grabada para el hombre en una realidad que le es más decisivamente consustancial que las diversas formas del conocimiento teórico, y que con respecto a éstas cabe considerar como su sede, como el lugar históricamente uno y múltiple a la vez en que aquel conocimiento puede emerger y manifestarse. Ese lugar central para comprender la existencia del hombre es: su cuerpo.

De aquí deriva uno de los propósitos básicos del pensamiento de Nietzsche y que condiciona el estilo de su ejercicio. A diferencia de lo que ha hecho la tradición con respecto al hombre, que en lo fundamental se ha preocupado por investigar qué son el espíritu y la razón, cuáles son sus condiciones de posibilidad, cómo proceden, cuáles son sus límites, en caso de que los tenga, y cuáles sus fines, Nietzsche se preocupa por pensar e investigar aquello que ha sido negado, o bien, marginado, subestimado, por esa tradición: el cuerpo. Por esto es Nietzsche también un pensador intempestivo. Devuelve al cuerpo su condición de ser el «centro de gravedad» del hombre.

En una primera aproximación a este tema, cabe decir que el cuerpo es para el hombre el lugar de los síntomas mediante los cuales se le hace patente su existencia en el mundo; en él han quedado grabadas las decisiones y las acciones, las deformaciones que, en último término, la razón ha introducido con respecto al sistema entero de su corporalidad, constituida también por sus instintos, sensaciones, afectos y pasiones.

Éstos, sin embargo, han sido subvalorados desde por lo menos dos perspectivas de argumentación. Por una parte, en cuanto a través de ellos, especialmente de los instintos, se expresa un trasfondo biológico no exclusivo al hombre, traducido en un comportamiento instintual que revela un tipo de acción compartida fisiológicamente con cualquier otro animal y, por tanto, se dice, de carácter «mecánico», no consciente, se afirma que esos instintos no pueden entregar ninguna indicación válida que legitime la acción propiamente humana del hombre, una acción libre y, por eso, consciente, racional. Por otra parte, en tanto esas sensaciones, afectos y pasiones, se ha dicho, son mudables, contingentes y sólo capaces de expresar, en el mejor de los casos, la perspectiva particular de quien las

experimenta y en el momento en que lo hace, han sido consideradas como engañosas —e incluso como origen del mal moral en relación con las acciones humanas— con respecto a los verdaderos propósitos del hombre por alcanzar un saber sobre sí mismo y cuanto le rodea; así es como han terminado siendo igualmente rechazadas como elementos legitimadores de un conocimiento que aspira a ser universal y necesario, que pueda convertirse en ciencia.

Una vez consumado este rechazo o subestimación, lo que se ha logrado, plantea Nietzsche, es mermar las fuerzas y recursos del hombre para enfrentarse consigo mismo y con el mundo en derredor, se lo ha debilitado, se lo ha convertido en un ser carente de confianza, esperanza y voluntad con respecto a sí mismo: se lo ha convertido en un ser enfermo. Esta enfermedad es lo que Nietzsche denuncia como el nihilismo dominante en su tiempo. «Actualmente el hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...».[2]

Si Nietzsche estima que el nihilismo es la forma dominante del pensamiento de su tiempo acerca del hombre y lo creado por éste, esto no sucede sólo porque el saber filosófico-metafísico haya conducido a esta peculiar forma de enfermedad. También el pensar de la ciencia y el comportamiento teórico de los hombres de ciencia de la época moderna contribuyó y contribuye a la mantención y acrecentamiento de esa enfermedad, en tanto y en la medida en que hayan continuado haciendo un uso acrítico de una serie de conceptos, ideas y valores provenientes de esa racionalidad lógico-metafísica que les permitía «confiar» en la existencia de un único modelo fundamental de conocimiento, que les garantizaría la posesión de una verdad absoluta acerca del comportamiento de los fenómenos estudiados por ellos. Bien pudiera señalarse, además, que los planteamientos del positivismo y mecanicismo científicos del siglo XIX, aunque en otro registro, en alguna medida fueron una prolongación de aquella actitud moderna. Era aquella una situación a la que obviamente, a menos que se cometa un absurdo anacronismo valorativo, no se puede criticar por carecer de la mayor disposición actual a someter con-

2. GM., I, § 12.



tinuamente a revisión y prueba experimental tanto los principios como los modelos teóricos mediante los cuales se investigan, en distintos campos, los fenómenos naturales, y que debido a la multiplicación y especialización de las ciencias de hoy parece hacer cada día más difícil que se alcance el sueño de la *mathesis universalis* moderna.

Desde fines del siglo XVIII se habría abierto otro frente de despliegue del nihilismo con respecto a la valoración del hombre —y éste es tal vez uno de los puntos más deficientemente entendido, aunque también polémico, en la recepción habida del pensamiento de Nietzsche— cuando esa racionalidad metafísica consolidó práctica y políticamente su poder espiritual al proyectar al sujeto, y en último término en tanto trascendental, más allá de su estricto ámbito cognoscitivo o de pensamiento específicamente filosófico, para convertirlo en sujeto político de derechos y deberes universales dentro de la sociedad civil regida por la Constitución civil y las leyes. Pues estos fundamentos políticos no serían sino, en lo decisivo, la realización histórica de los supuestos y postulados de la razón metafísica —inseparable de su proyección ética y moral—, cuando ésta intentó dar una fundamentación de la existencia del hombre en sociedad, con prescindencia de o refundando las condiciones más limitantes del discurso del derecho natural.

La independencia —con respecto a la presencia y significado de Dios en la fundamentación del saber, la ciencia y la política— que ganó la razón metafísica a través de su ejercicio trascendental, sólo pudo hacerse sobre la base de la consolidación del papel privilegiado ocupado por la noción moderna del sujeto. Aquella que fue introducida en la modernidad por Descartes y que alcanzó en ésta el máximo de sus posibilidades de despliegue en el sistema de la ciencia hegeliana, habiendo pasado por las diversas formulaciones modernas, entre las que se destaca el esfuerzo kantiano por precisar los límites de esa racionalidad, de una manera que, tal vez, es mayormente significativa que otras para el ulterior desarrollo y problematización contemporánea de esa racionalidad.

Y esta noción de sujeto, difícilmente separable del tipo de racionalidad que la hace posible, es a la que Nietzsche dirige sus más severas críticas. Pues ella es la referencia teórica cen-

tral que permite comprender su descripción y valoración del nihilismo, como enfermedad que aqueja al hombre, en la medida en que ha significado la subestimación o, en los casos más radicales, la ignorancia del complejo y cambiante régimen de la corporalidad del hombre, presente en toda actividad suya: teórica, práctica, social, y en cualquier grado y combinación de ellas que se delimiten. El sujeto teórico de conocimiento no puede reemplazar al conjunto de condiciones y de elementos a través de los cuales se manifiesta la vida entera del hombre, ni siquiera ser el soporte único ni privilegiado de ellos.

La reivindicación kantiana de la sensibilidad como facultad integrante e ineludible del proceso de conocimiento, con ser importante dentro del desarrollo del pensamiento moderno, resulta insuficiente para hacer justicia a lo que Nietzsche ve en ella de constitutivo del pensar y hacer del hombre. De manera semejante, tampoco acepta Nietzsche la subordinación en que quedan sometidas en el pensamiento hegeliano la voluntad y las pasiones a la dialéctica del concepto, como la única que las puede legitimar, en tanto a través del proceso de mediaciones dialécticas las hace conscientes, las universaliza, y las introduce a una historia dominada por el despliegue y la objetivación del espíritu absoluto.

Sin duda Hegel, y más específicamente Kant, en tanto es a quien Nietzsche hace más referencias críticas directas, no son los únicos responsables de esa situación. En el mejor de los casos, son las figuras últimas en que se decanta toda una larga tradición de desvalorización del cuerpo, que alcanzó su nivel de hegemonía teórica en la época moderna en la medida en que el cristianismo se convirtió en la religión ecuménica de Occidente, luego de largos siglos de acrecentamiento y consolidación tanto espiritual como temporal. Buena parte de la lucha de la Ilustración y de la Modernidad por adquirir su propio nivel de sustentación teórica, dan muestra del poder alcanzado por la Iglesia a través de las posiciones teóricas que le eran más afines, y que se expresaban mediante su discurso del derecho natural, que una y otra vez se impone —a pesar de los intentos parciales por redefinirlo, resituándolo históricamente, e incluso de impugnarlo más de una vez— en las cabezas pensantes más destacadas de los siglos XVII y XVIII.



## 3. Los dogmas y el perspectivismo: dos adversarios

En su enfrentamiento con la tradición de la filosofía y los valores de la cultura occidental, Nietzsche dirige sus ataques contra dos objetivos centrales, estrictamente relacionados entre sí, y que se encuentran en los comienzos fundacionales mismos de la historia de esa filosofía y de esta cultura. Primero, la imposición de la razón hecha por Platón, tras la huella de Sócrates, como única vía legítima para acceder al conocimiento y a la verdad, con su consiguiente rechazo de la vía de los sentidos y el cuerpo. Segundo, la transformación que de ese planteamiento se hizo en el Cristianismo de acuerdo con sus exigencias religiosas, que concluyó ecumenizando la separación y diferencia valorativa entre lo espiritual-divino y lo corpóreo-humano, a través de los siglos que tomó su propio proceso de consolidación espiritual y eclesiástica en el ámbito de la cultura occidental, a la que a su vez contribuyó decisivamente a modelar. La descalificación del cuerpo en ambos casos, trajo como consecuencia que éste fuese abandonado como objeto de reflexión y análisis teórico consecuentes. Así como en tantos otros textos, en el prólogo a *Más allá del bien y el mal* destaca Nietzsche estos dos objetivos, poniéndolos en relación, a la vez que sitúa su propia posición frente a ellos:

> [...] el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí. [...] Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos —pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo» — ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas.

Con esta denuncia hecha de Platón y el cristianismo no pretende negar Nietzsche la significación que ellos han tenido para Occidente, sino evaluar su doble significado central. Negativo, por una parte, en cuanto ellos condujeron a una elimi-

nación o, por lo menos, a una devaluación decisiva de las posibilidades cognoscitivas derivables de los sentidos, y a la consiguiente deslegitimación del cuerpo, como instancia relevante desde la cual construir humanamente la historia. Positivo, por otra parte, en tanto ese privilegio exclusivo otorgado a la razón, así como la lucha que se libró en distintos momentos contra ese privilegio, contribuyó a que la razón se afinase como instrumento cognoscitivo con el cual abordar y resolver rigurosamente los problemas y las preguntas que señalan hacia la búsqueda del sentido y la verdad de las cosas, de la naturaleza; y esto, hasta el punto de que la exigencia de veracidad derivada desde allí, habría contribuido incluso a socavar la creencia en la existencia del Dios cristiano.[3]

Nietzsche afirma, por su parte, que es precisamente a través de la lucha emprendida por él contra esos dos objetivos, que se tensó su arco del pensar y seleccionó los blancos hacia los cuales apuntar su crítica, en pos de metas que, si se las considera aún lejanas, ello es porque todavía pesa sobre el presente —sobre su presente, y tal vez todavía sobre el nuestro— el discurso y los valores de esa tradición; éstos son los que obnubilan la visión de la radicalidad y complejidad de las interrogantes surgidas desde aquella realidad fundamental, que es la vida para el hombre. La unilateralidad con que pensaron Platón y el cristianismo empobrece la multiplicidad de dimensiones y de niveles, de perspectivas, desde las cuales cabe interpretar el punto de partida de todo pensar: la vida del hombre, cuya corporeidad es un supuesto incanjeable de su individualidad. Pues, agrega en ese mismo texto, «en todo caso, hablar del espíritu y el bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida».

El perspectivismo que opone Nietzsche al estrechamiento del campo de visión teórica, o incluso dogmatismo, con que califica el proceder de sus dos principales contrincantes, supone, por lo pronto, una apertura y flexibilidad en el estilo de pensar que además de suspender la garantía de necesidad y

3. Cfr. CJ., § 357. Véase a este propósito los desarrollos expuestos en *Nietzsche, un pensador póstumo*, sección II.



universalidad ofrecida por el uso sistemático de los principios metafísicos, asume la posibilidad del error y la mentira, de la no-verdad, y de la pluralidad de los valores veritativos, como elementos constitutivos al ejercicio de todo pensar. Y lo serían, en tanto Nietzsche abre a su vez el espectro de valoración de lo propiamente humano hacia todo aquello que la tradición ha considerado como deficiencias, precariedades o signos de la presencia del mal en el hombre: el orgullo, la vanidad, el egoísmo, el engaño. Pero la radicalidad de este perspectivismo no se agota con lo que pudiera considerarse como la simple enumeración de estas deficiencias propias a conductas meramente domésticas, reveladoras de una cotidianidad que carece de distancia reflexiva y moral con respecto a sí misma. Esas precariedades también pueden formar parte de lo que se considere como más elevado o fundamental para la vida: de la lógica del pensar, del sistema de la consciencia, puesto que todos ellos tienen una procedencia común —en tanto formas más elaboradas y sutiles del pensar filosófico— desde el primario sistema de instintos y afectos, de la voluntad en que se afinca la vida:

> Tras haber dedicado suficiente tiempo a leer a los filósofos entre líneas y a mirarles a las manos, me digo: tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico; [...] tampoco es la «consciencia», en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo —la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles.[4]

Uno de los prejuicios básicos con que tiene que romper el perspectivismo del pensar nietzscheano es el de la polaridad en los juicios de valor, las antítesis manejadas en la tradición metafísica. Como delimitaciones y valoraciones provisionales frente a los problemas y urgencias que el hombre hubo de resolver en el curso de su historia, y dentro del proceso de formación del pensar racional, pueden efectivamente haber

4. MBM., § 3.

servido las oposiciones de la verdad y el error, la honestidad y el engaño, lo puro y lo impuro, el bien y el mal, lo profundo y la superficie, lo que se ha elevado hacia las alturas y lo que se queda en la superficie. Pero ellas no sólo son insuficientes como recursos del pensar para analizar cualquier hecho humano, porque simplifican la multiplicidad de elementos y su correspondiente polivalencia en los diferentes juegos de relaciones en que puedan participar, sino que también pueden conducir a maniqueísmos perversos con respecto a esos hechos, debido al efecto de desquiciamiento que hacen recaer sobre lo supuestamente conocido mediante ese hábito, aunque en verdad sólo se haya logrado hacer crecer una peculiar ignorancia ilustrada.

La sola denuncia del prejuicio de esas antítesis y su reemplazo por la postulación del perspectivismo, sin embargo, no basta para abrir un nuevo estilo de pensar. Es preciso, por lo pronto, poner de manifiesto cuál es y cómo está constituido ese «modo secreto» mediante el cual «la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada [...] por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles». Antes de trabajar con algún detalle este problema, y para plantear adecuadamente la relación entre esos instintos y el pensar consciente, nos parece conveniente destacar el hecho, y detenernos un momento en él, de que Nietzsche desplaza el eje central de sus interrogaciones hacia aquella realidad en que trasparecen los dos términos de esa relación: la vida.

## 4. La vida: el cuerpo y su salud

Antes señalamos que el juicio de valor enunciado por Nietzsche acerca del curso histórico y el sentido de la filosofía y la cultura occidental concluía en detectar una situación de enfermedad a que aquellas habían conducido al hombre: el nihilismo. Éste derivaba del privilegio otorgado a la razón lógica para determinar el ser y la verdad de aquél, y el correlativo desmedro a que se abandonaba al cuerpo como instancia pertinente para el conocimiento del hombre. Pero si el nihilismo es el calificativo teórico con que se designa una enfermedad —la



del hombre occidental—, entonces la filosofía, en la manera como se la ha entendido y ejercido hasta ahora, tiene una responsabilidad ineludible en el estado de la salud de ese hombre.

De esta relación entre salud y filosofía es de lo que Nietzsche habla y piensa en el prólogo agregado en 1886 a la segunda edición de *La ciencia jovial*. Pero no lo hace sólo de manera distanciada y objetiva, como un «médico» que juzga desde fuera de los acontecimientos, sino que lo hace partiendo de una experiencia personal sucedida, y superada, en su propia relación con la filosofía. Pues si él da el paso para emitir tales juicios acerca de las consecuencias posibles de ese quehacer, él mismo, que ha hecho de la filosofía una parte crucial de su vida, no puede haber quedado exento plenamente de verse afectado por ella. De allí que en tantos lugares de su obra hable de su relación con la filosofía, así como cabría pensar que acontezca con cualquier hombre que se dedique a ella, como una tarea de continua «autosuperación». Es decir, de tener que dejar una y otra vez tras de sí las diferentes posadas en que se creyó haber arribado al final del viaje teórico, para verse luego impulsado a tener que continuarlo, pues la vida misma así lo exigía a partir de las múltiples facetas y grados de densidad que la componen y continúan apareciendo mientras ella siga siendo el juego y la lucha que la ponen en obra, y entre las manos de quien la asume.

Pero esta «autosuperación», cuando ella ha sido realizada por alguien que ha puesto su propia vida en juego para alcanzarla, debería conducir hasta un punto o un lugar desde el que se puedan replantear los problemas de modo que por lo menos quepa «diagnosticar» las condiciones que conducen a la enfermedad y, por consiguiente, de recuperación de la salud. Por lo ya dicho, podrá preverse que es el cuerpo el punto de apoyo para Nietzsche y el lugar de separación de las aguas de su pensamiento con respecto al de la tradición. Lo radical e intempestivo de su planteamiento se muestra cuando afirma que no es sin más el espíritu o la razón lo que filosofa en el hombre, sino que, desde la partida, las carencias o las riquezas y fuerzas de su cuerpo.[5] Siendo éste lo más cercano e incan-

5. Cfr. CJ., *La ciencia jovial*, «Prólogo», § 2.

jeable para todo hombre y pensador, sin embargo, ha permanecido como un desconocido para ellos, encubierto por el uso que se ha hecho de aquello mismo que debía mostrárnoslo en la diversidad de sus elementos y condiciones. Por eso, en el mismo prólogo ya indicado, puede decir:

> El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*... Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos [...] de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o por el contrario, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos, de su presentimiento del fin, de su voluntad de final.

Es con respecto a la valoración que la filosofía ha hecho de la existencia del hombre, de su vida, en donde se muestra hasta qué punto ella puede haber contribuido a la enfermedad del nihilismo. Otros dos textos de Nietzsche nos permiten precisar lo afirmado en el anterior y, a la vez, encontrar en ellos señalada explícitamente la expresión que hemos venido usando hasta ahora para calificar el puesto ocupado por el cuerpo en la reflexión nietzscheana sobre la vida, la salud y la filosofía.

> Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» —*en la nada*—, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad.[6]

> Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad [...] [que] se viese el valor *superior*, ¡qué digo! el *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo «desinteresado», *en la pérdida del centro de gravedad*.[7]

6. AC., § 43.



Si la vida se asienta en el cuerpo y éste está configurado por instintos, que permiten la reproducción y manifestación plena del uno y la otra, el desprecio de los instintos mediante el privilegio determinante del alma y el espíritu no significa sólo una valoración gnoseológica y moral positiva de éstos y negativa de aquéllos, sino que supone también un juicio ontológico sobre el hombre. Desde esa interpretación, el ser del hombre, es decir, su existencia concreta, no reside en aquello que le es inmediatamente presente, su cuerpo —que puede sentirlo y a través de él sentir, experimentar todo cuanto le rodea, abriéndose de ese modo al mundo en torno—, sino que todo esto queda devaluado a partir de lo único que se puede considerar como poseyendo un «valor en sí», en último término, inmortal: el alma, o disponiendo de un valor absoluto: el espíritu. Mediante estos conceptos se establece una polaridad de mundos, en definitiva, irreconciliables entre sí, y entre cuya respectiva aceptación y rechazo, él queda preso sin escapatoria teórica ni práctica. Pues, por una parte, el hombre se emparenta allí esencialmente con Dios, ya sea el del cristianismo, o el de la figura correlativa en el pensamiento platónico, y por otra, ha de renegar de la tierra en que habita, en tanto la descalifica gnoseológicamente y, a la vez, ha de perder, en la medida en que lo desprecia ontológicamente, a su cuerpo como su centro de gravedad en ella.[8] Cuanto le rodea en el mundo, y su propio cuerpo como centro relativo de gravedad en él, no pueden ser ya aquello desde donde se pueda acceder a la verdad de un saber sobre ellos; por tanto, han de ser eliminados de la reflexión filosófica, o en el mejor de los casos considerados sólo marginalmente.

7. EH., «Por qué soy un destino», § 7 (La última cursiva es nuestra).

8. «¡El concepto "Dios", inventado como concepto antitético de la vida —en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! ¡El concepto "más allá", "mundo verdadero", inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe —para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea!» (*Ibídem*, § 8). Véase también AC., § 45.

Así es como la filosofía, mediante aquella «mala comprensión del cuerpo», ha conducido al hombre al extravío con respecto a sí mismo, a su continuo desconocimiento a través de la historia de aquello que es para él su punto de anclaje inmediato dentro del devenir de su existencia: tanto de aquélla que es palpable y visualizable de manera inmediata por él, como de aquella historia cultural de mayor alcance temporal hacia el pasado, y que ha quedado grabada a la vez en su memoria y en su cuerpo y, en este último caso, de acuerdo con una modalidad que es necesario precisar.[9]

La consecuencia de esta pérdida del centro de gravedad se manifiesta en la peculiar relación que con respecto a sí mismo se le induce al hombre. Al no ser él ya inmediatamente para sí mismo algo que posee un valor en su existencia terrena, ni al poder considerarse las sensaciones ni los afectos ni las pasiones corporales como elementos a partir de los cuales poder conocerse a sí mismo, él queda devaluado ante sus propios ojos como instancia decisoria de sus actos y conducta, queda debilitado teórica y prácticamente. Cuando pretenda asumir y valorar sus pensamientos y acciones, tendrá que hacerlo siempre desde una dimensión que le será, por definición, inalcanzable en su perfección, cuando no ajena con respecto a la postulada instancia originariamente fundante de su deseo de pensar y hacer. Lo que ha sucedido con aquella pérdida es la introducción de una peculiar moral, asentada sobre una valoración ontológica del hombre, y que, según lo entiende Nietzsche, tiene consecuencias aniquiladoras con respecto al curso de la historia humana. «La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de *decadencia par excellence*.»[10] Aquella que al colocar el centro de gravedad no en la vida, sino en el «más allá», en la *nada*, sólo puede conducir al hombre a actuar desde «su presentimiento del fin, de su voluntad de final». El nihilismo que denuncia Nietzsche como resultado de aquel pensamiento y aquella moral se expresa en las «represiones, cansancios, empobrecimientos» en los que ha quedado preso el hombre,

9. Véase a este propósito los desarrollos expuestos en «Una genealogía de lo sagrado y la profundidad del cuerpo».

10. EH., § 7.



de una manera tal que el curso de su existencia queda marcada por la «decadencia». Es decir, por la renuncia a sí mismo que no puede sino debilitarlo, hasta el punto de que él ya no sienta amor ni respeto ni esperanza ni menos voluntad de sí mismo.[11]

## 5. **Las tensiones del pensar**

Es ante esta situación de penuria en que Nietzsche ve que se encuentra el hombre moderno, porque ha caído en ella desde el momento en que «se le han *enseñado* como valores supremos únicamente valores de *décadence*», que su pensamiento se afina y vigoriza a sí mismo como intempestivo. Como un pensar «en contra», que es, a la vez, un pensar «a favor» de aquel presente al que ataca con toda su fuerza teórica. Fuerza obtenida desde las continuas autosuperaciones que se ha visto forzado a emprender con respecto a sí mismo, en tanto heredero «cultural» de esa historia —en cuyo centro él se encuentra— y que él a su vez disecciona, denuncia e interpreta en un movimiento plural y diverso de actitudes, cuya interconexión causal no puede entenderse lineal ni estáticamente.

Pero como ya hemos indicado, esa moral de la decadencia, afincada en conceptos y valores «en sí», posee consecuencias teóricas y, a la vez, prácticas, cuando se la pone en relación con la cotidianidad de la vida del hombre. A partir de aquello mismo que ella niega, encontrará Nietzsche los elementos y las situaciones con y desde las cuales repensar la entera realidad humana. Pero al hacerlo así, no puede menos que asumir lo que, visto desde la perspectiva de la tradición filosófica, pueda significar el riesgo de «salirse» del ámbito estricto de su reflexión teórica legitimada a través de siglos, en tanto han sido siglos de aprendizaje y afinamiento de ella en su sentido teórico más preciso, así como también de determinación, dominio y vigencia intelectual y social de un específico modo de pensar, y su correlativa elección y validación de los asuntos y problemas que cabe pensar. Nuevamente es en *Ecce Homo*, y

11. GM., I, § 12.

en el mismo contexto que hemos venido trabajando, en donde señala Nietzsche a aquellas cuestiones que han de convertirse en objeto urgente de reflexión, para enfrentar aquella decadencia y nihilismo denunciados.

> ¡El concepto «alma», «espíritu», y por fin incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar —hacerle «santo»—, *para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima!*[12]

Al destacar Nietzsche estos nuevos temas, no pretende, sin embargo, ocupar el terreno práctico confiado hasta ahora a los planificadores sociales de diversos tipos que elaboran y distribuyen proyectos y tareas a los diferentes especialistas en cada uno de los campos nombrados. Tampoco se trata de elaborar metadiscursos sobre esas particulares regiones o ilusorias filosofías de la nutrición, de la salud, o cualquiera otra imaginable. Más bien se trataría de poder pensar todos esos temas en el estilo de la filosofía y sobre el trasfondo del horizonte y de las preguntas básicas que ésta se plantea acerca del hombre y la vida, y de acuerdo con una clave que, obviamente, tendrá que ser diferente de la empleada hasta ahora por la tradición metafísica. Y en esto reside buena parte del desafío que significa la obra de Nietzsche, referido tanto a su propio esfuerzo, como al que se haga para comprender e interpretar lo llevado a cabo por él.

Lo enunciado por Nietzsche en ese texto de manera tan inequívoca y rotunda con respecto a aquello que ha de convertirse en objeto de reflexión para la filosofía, lo señala de un modo más amplio y «espacial», a la vez, en el contexto del

12. EH., «Por qué soy un destino», § 8 (cursiva nuestra). En otro texto, varios años anterior a éste, ya expresaba Nietzsche esta preocupación por la hipocresía con que los sacerdotes y metafísicos habían habituado al hombre a no interesarse por las cuestiones de la vida cotidiana. «Pero una lamentable consecuencia de esta doble hipocresía es, de todos modos, que a las cosas más próximas, por ejemplo, el comer, el habitar, el vestirse, el trato, no se las hace objeto de una continua reflexión y transformación franca y *general*, sino que, como a esto se lo considera degradante, se aparta de ello su seriedad intelectual y artística» (HdH., II, v.s., § 5).



prólogo a *La ciencia jovial*, en que se preguntaba acerca de lo que, hasta su tiempo, había dominado como objeto de preocupación de los filósofos. «Todo anhelo... hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo.»

Es tanto el diagnóstico de la enfermedad, el nihilismo, como el pronóstico de lo que permitirá superarla, lo que se enuncia en el cambio de dirección planteado por el pensamiento nietzscheano. Éste conduce a tener que repensar las relaciones entre el dentro y el fuera (entre la subjetividad de la conciencia y el carácter de *ob-jectum* de las cosas, y frente a la inestabilidad y reversibilidad de las fronteras en el ámbito de las vivencias cotidianas desde las que se percibe lo que hay en torno con distintos grados de conciencia, y desde las que a la vez se reflexiona). Pero también es preciso repensar las relaciones entre el más acá y el más allá (la corporeidad terrenal frente a la espiritualidad de la razón o la inmortalidad del alma), entre el estar inmerso y el estar aparte (el ser afectado por la cotidianidad y afectarla a su vez, frente al alejarse de ella para evitar la contaminación de su menesterosidad y contingencia), entre el estar comprometido y el estar por encima (el asumir como propias las decisiones del pensar y del hacer que nos forman y transforman, frente al asumir la existencia de instancias superiores y verdaderas como las únicas legitimadoras de la acción humana). Se comprenderá que en este cambio de dirección, la espacialidad aludida contiene una densidad teórica —inseparable de situaciones prácticas— que sobrepasa, o más bien, traspasa la superficie de lo que pudiera considerarse como la mera retórica de su lenguaje e imágenes, empleadas por él para abordar lo que considera como imprescindible de ser repensado a la hora de superar esa enfermedad del nihilismo.

Lo que en los dos últimos textos ha dicho Nietzsche, rotundamente en uno y espacialmente en el otro, lo repetirá en un tono más poético en el *Así habló Zaratustra*, pero indicando a la vez el nombre genérico con que él piensa al hombre que —alguna vez en la historia que está por hacer— habrá de recuperar su salud, recurriendo a toda la complejidad de aquella

realidad incanjeable para él, el cuerpo, y que lo sitúa irremediablemente en el más acá de su vida terrenal.

> En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: —el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. —¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida. —¡Mirad, yo os enseño el suprahombre! El suprahombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el suprahombre el sentido de la tierra! —Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. —Yo os digo: es preciso todavía tener caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros.[13]

La ruptura con las ya señaladas polaridades, o antítesis, da paso en Nietzsche a un tener que aprender a transitar por todas las dimensiones de la tierra, por la pluralidad que constituye al cuerpo y por la especificidad del espíritu, del alma[14] o la razón, de una manera que éstos puedan volver a ser habitables, vivibles y pensables por ese otro hombre, al que Nietzsche designa como el *Übermensch*, el suprahombre.

Si en su discurso persiste la referencia a las antítesis del cielo y la tierra, del espíritu y el cuerpo, nos parece que es preciso situarlas dentro de la tensión que configura la intempestividad de su pensamiento. Es decir, visto desde una lectura actual, Nietzsche es efectivamente un hombre de su tiempo que piensa en medio de los conceptos y de los valores vigentes en su presente, y con los cuales se encuentra en lucha para abrir otro camino distinto al del discurso percibido por él como dominante. Sin duda que, dentro de las polaridades mencionadas, él pone fuertemente el acento positivo sobre los términos que aparecen en segundo lugar, pero ello no significa

13. Z., «Prólogo», § 3, 5.

14. Véase en este volumen «Una transvaloración del hombre democrático», sección IV y comienzo de la V, en donde entregamos un desarrollo acotado de la noción de alma en relación con el cuerpo, y una breve indicación sobre el espíritu.



excluir o negar la realidad exhibida por los términos nombrados en primer lugar. Nietzsche no inventa fantasmas para exorcizarlos luego con artes prestidigitatorias ni lucha contra molinos de viento, productos de una imaginación que hubiese caído en delirio. Sólo en tanto aquello contra lo cual lucha ha sido real y sigue siéndolo, como «ideas» que efectivamente *han hecho historia*, y que como tales pueden haberse hecho cuerpo en la experiencia actual que el hombre tiene de sí mismo, pero que, en uno de sus aspectos decisivos, es valorado negativamente por él, es que su pensamiento adquiere rasgos nítidos y rotundos para invocar a un futuro que se desea que se haga realidad. El tono poético, sugerente o incitador, con que muchas veces se lo invoca, cabría verlo no sólo como un elemento retórico ni como mera secuela de un romanticismo de época, sino más bien como una necesidad del pensar, cuando éste se ve enfrentado a la exigencia de revalorar lo que persistentemente había sido devaluado, incluso despreciado en dicha tradición.

Desde esa intempestividad, como coyuntura histórica asumida expresamente por él para su pensamiento (y que a la vez puede verse como una opción teórica válida para pensar desde otros presentes que el suyo), surge aquella tensión en que Nietzsche sitúa al hombre, que ha de moverse entre la aceptación de «la moral de la renuncia a sí mismo» y la apertura hacia aquel tiempo en que «el hombre fije su propia meta», entre la «voluntad de final» fundada en un «en sí» y en una «nada» y el imperativo que, emergiendo desde el caos que se lleva dentro de sí, exige que se asuma el «permaneced fieles a la tierra» para que «el hombre plante la semilla de su más alta esperanza».

Y el *Übermensch* es una vuelta más de tuerca dentro de la tensión de aquel pensamiento invocatorio, que quiere pensar las condiciones y modalidades según las cuales el hombre pueda recuperar su «centro de gravedad». No otra cosa que esto es, por lo pronto, la figura del «suprahombre» propuesta por Nietzsche. El sistema de gravitación que es y en que se encuentra el cuerpo, es el ámbito en el cual, en una primera aproximación, queda situada la vida y las elecciones ante las que se enfrenta esta otra figura de hombre.

Elecciones difíciles para ese hombre futuro, sin duda, aunque también sea difícil el tener que repensar el conjunto de la realidad que habrá de sustentar tales elecciones, porque, y dicho en grueso, han de vencer los obstáculos y el peso que significan los veinte siglos de Occidente cristiano, más los cinco siglos de mundo greco-platónico, que han dado como resultado la cultura greco-judeo-cristiana, situada en la base de nuestro presente. Y esa cultura —con todas las variantes y matices doctrinarios y prácticos que hayan forjado hombres y escuelas y seducido a los espíritus de diversos lugares y épocas— no han sido sólo palabras recogidas en archivos y libros, disputadas en diálogos o aulas y cortes, ensalzadas por comentaristas y tratadistas. Las palabras de esa cultura han terminado configurando también los diversos aspectos de la vida cotidiana de los hombres, todo aquello que ahora es visto y tratado como «natural», obvio, y sobre lo cual no parece que quepa albergar mayores dudas que desestabilicen la habitualidad de las creencias compartidas. Y una vez más, no sólo son las mentes de los hombres las que han heredado el patrimonio intelectual implícito en esa cultura. Ella se ha convertido también en algo natural, en la medida en que se ha incorporado, *se ha hecho cuerpo* en los hombres, afianzándose en sus reacciones más espontáneas a través de la incuestionabilidad con que ha sido transmitida desde las enseñanzas recibidas junto al seno materno, hasta alcanzar la deseada y pretendida «edad de la razón». Todo lo cual ha sucedido a la vez en un proceso que se ha reiterado a lo largo de generaciones.

## 6. La antigua y juvenil animalidad del hombre

Con Nietzsche, cabe decir que la solidez de la cultura reside en la espontaneidad y diversidad de los gestos y experiencias con que el cuerpo la traduce en pensamientos y la explícita en acciones. Y cabe también agregar, con él, que el asentamiento de la cultura en el cuerpo se ha alcanzado a lo largo de siglos de una peculiar «domesticación». Una domesticación que, probablemente, aquellos a quienes hoy pueda considerarse como los primeros hombres, en la medida en que se pue-



dan haber separado y comenzado a distinguir de los restos de «última animalidad» existente en ellos, han debido imponerse muy lentamente a sí mismos a partir de su propio proceso de evolución y de las condiciones concretas de existencia con que se hallaron.

Los logros alcanzados por la paleontología, etnología y etología actuales no nos permiten ya restringir tan abrumadoramente la historia del hombre a los exclusivos criterios de la aparición de la racionalidad —tal como hoy la entendemos—, que dio lugar a la formación de la cultura en los términos corrientemente aceptados de «cultura occidental», que no remiten sino a los valores de la mencionada tradición greco-judeo-cristiana. Mucho antes de esta tradición, y por lo menos desde hace un millón de años, ya existía el hombre sobre la tierra, y con una forma de existencia que no se puede descalificar como meramente «pre-humana», a menos que se introduzcan tajantes cortes en la historia, que sólo pueden provenir de una interpretación del hombre que sea, ella misma, ahistórica, y que hoy se enfrentaría con serios problemas a la hora de plantearse adecuadamente la pregunta por «¿qué es el hombre?».

Desde sus primeras obras Nietzsche cuenta con esta realidad humana históricamente más amplia que la considerada por la filosofía, y aun así su tiempo le impone limitaciones obvias acerca del conocimiento disponible sobre ella. «Ahora bien, todo lo *esencial* del desarrollo humano ha acontecido mucho antes que aquellos cuatro mil años, que nosotros aproximadamente conocemos; en éstos, puede ser que el hombre no se haya transformado mucho más.»[15] A propósito de esta última frase, y de acuerdo con los trabajos paleontológicos realizados por A. Leroi-Gourhan, entre otros muchos especialistas, bien podría multiplicarse por diez la cifra dada por Nietzsche, y nos encontraríamos aún dentro de los márgenes aceptados por la ciencia actual, con respecto a los cambios decisivos y a las condiciones fisiológicas que dieron lugar al comunmente llamado *homo sapiens*, del cual puede reconocerse su saber, y su diferenciación de otras formas anteriores de

15. HdH., I, § 2.

hombres primitivos, por el grado de refinamiento alcanzado en la talla de útiles en piedra, y la consiguiente complejidad de las relaciones sociales que de allí se desprenden.[16]

Más acá de los descubrimientos de la paleontología, en tanto más directamente constatables, la etología ya no se ruboriza al hablar del hombre como un «animal domesticado». Pues ésta acepta que esa transformación se logró a través de un proceso cuyo inicio es difícil de precisar, pero en el cual se habría fijado «todo lo *esencial* del desarrollo humano» en, por lo menos, esas decenas de miles de años anteriores a aquellos que Nietzsche señala como relativamente conocidos en su tiempo. Tampoco cree la etología que con esa domesticación hayan de degradarse los valores mediante los cuales el hombre ha querido elevarse a sí mismo más allá de toda animalidad posible, pretendiendo eventualmente olvidar o desconocer un «pasado» que, a pesar suyo, puede hacerse presente en cualquier momento de su cotidianidad actual. Los estudios comparativos entre el comportamiento de animales domésticos y el hombre han mostrado hasta qué punto muchas de las acciones con carácter social y de una valoración ética y estética, tienen una raíz común en automatismos endógenos y en mecanismos de desencadenamiento innatos. Sin embargo, lo que diferencia al hombre del animal a este propósito, reside precisamente en el hecho de que muchos de esos automatismos y mecanismos de desencadenamiento han desaparecido o se han ampliado hasta el punto de que, por ejemplo, Konrad Lorenz nos hable del hombre como un «especialista de la no-especialización». Esta condición, si bien, por una parte, restringe sus facultades de adaptación al medio en que habita —cosa que al animal le está garantizada por sus automatismos innatos y fijos—, por otra parte, le permite disponer «durante su juventud

16. André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, Ediciones de La Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1971. Véase primera parte, sección IV. Así, en la p. 142, dice: «[...] parece desprenderse que un cambio muy profundo se verificó, en el momento del desbloqueo prefrontal, cuando se produce, en las curvas regularmente ascendentes del progreso industrial y del volumen cerebral, una disociación espectacular: el cerebro parece haber alcanzado su mayor volumen, mientras el útil, en cambio, se orienta hacia una ascensión vertical. Puede situarse en este punto el paso de una evolución cultural aún dominada por los ritmos biológicos a una evolución cultural dominada por los fenómenos sociales».



de una curiosidad y una aptitud para aprender llevadas al extremo»,[17] que le posibilitan abrirse materialmente al mundo y convertirse en un ser cosmopolita, como habitante de diversos medios ecológicos.

Ese especialista de la no-especialización en que se convirtió el hombre mediante la domesticación, se enlaza con otro fenómeno filogenético que, según señala Lorenz, Bolk fue el primero en haber demostrado convincentemente, y es conocido en la zoología con el nombre de *neotenia*. «El carácter distintivamente constitutivo del hombre, la conservación de una capacidad de adaptación activa y creadora con respecto a su entorno propio, es un fenómeno de neotenia... Pero la neotenia, en tanto liberación de la coacción fija de los tipos de acción y reacción innatas..., es, por su parte, de acuerdo a toda probabilidad, una consecuencia de la domesticación del hombre.»[18] De manera que aquella «inhibición específica del desarrollo» del hombre, reconocida filogenéticamente como la neotenia, y que lo muestra como un ser que en el curso de la evolución se ha mantenido en un peculiar estado de infantilidad o «juvenilidad» con respecto al desarrollo de otros animales, es provocada por un proceso en que se ha producido la retracción de los más fuertes automatismos fijos en el animal-hombre, para convertirlo en un ser abierto al mundo y con capacidad de adaptarse a él, transformándolo, pero sin separarse plenamente de las condiciones fisiológicas que continúan conservándolo como un animal en estratos específicos de su comportamiento. Y ha tenido que ser el propio hombre, junto a las condiciones exteriores del medio en que habitaba, el que ha llevado a cabo el proceso de domesticación sobre sí mismo y sobre sus semejantes, en medio del amplio plexo de relaciones sociales que se configuraron a lo largo de milenios.[19] El proceso de domesticación y la neotenia, asentadas filogenéticamente en la evolución del hombre, nos lo muestran como una peculiar conjunción de niño y de adulto, que le permiten crear a partir de

17. Konrad Lorenz, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Éditions du Seuil, París, 1970, p. 147. Véase especialmente el ensayo «Le tout et la partie dans la société animale et humaine», secciones 3 y 4.

18. *Ibíd.*, p. 154 (traducción nuestra).

19. Véase también A. Leroi Gourhan, *op. cit.*, 2.ª y 3.ª parte.

una curiosidad innata como especialista de la no-especialización, y a la vez adaptar y adaptarse, transformar y transformarse, en un proceso adulto de estabilización de condiciones sociales favorables de vida.

A la vez que los trabajos de la etología nos muestran que la domesticación no es sólo un proceso referido a los animales, ni que acontece sólo al nivel mental, puesto que es una realidad que está incorporada al patrimonio genético del hombre —aun cuando, sin duda, quepa delimitar, sin excesos de optimismo fisiologista, los rangos entre los que esa domesticación pueda extenderse hasta los procesos culturales con una mayor elaboración intelectual y social—, Lorenz agrega una indicación que es especialmente relevante para nuestro tema. En ella cita una frase del *Así habló Zaratustra* que sintetiza los logros de su propio trabajo, y confiere a la vez a las palabras de Nietzsche un soporte científico de que él carecía en su tiempo, pero que no había dejado de pensar al hilo del giro impuesto por él a su reflexión con respecto a lo que la tradición filosófica consideraba como pensable. Lorenz dice: «Si la frase de Nietzsche —"En el hombre auténtico se esconde un niño: éste quiere jugar", no aprehendiese tan sutilmente la realidad filogenética y la neotenia intelectual constitutiva del ser humano, se estaría tentado a decir, invirtiendo los términos: ¡en el niño auténtico hay escondido un hombre que quiere buscar!».[20]

Por cualquiera de las dos puntas que se parta, por el niño o por el hombre adulto «auténtico», con Nietzsche o con Lorenz, se llega igualmente al otro extremo. Pero sobre todo, con ellos, lo importante no son sólo los puntos terminales, sino *todo* el proceso de transformaciones y de creación que ha llevado al hombre ha alejarse de los mecanismos más invariables de comportamiento animal para acceder a lo que hoy podamos renocer como específicamente humano. Un proceso que es preciso analizarlo —con todo el rigor científico y filosófico, según el caso—, desprovisto de los prejuicios y dogmatismos que se han hecho cuerpo culturalmente en los hombres a lo

20. Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 154 (traducción nuestra). La frase de Nietzsche se encuentra en la sección «De las mujeres viejas y jóvenes», en *Así habló Zaratustra*.



largo de siglos,[21] y por ello mismo, teniendo que agenciarse otro método o estilo de pensar y otros instrumentos teóricos que permitan adentrarse en esa realidad y, a la vez, con otros supuestos. Esto es lo que hasta el momento hemos venido destacando a propósito del pensamiento de Nietzsche. Pero desde otro campo de investigación es también lo que ha realizado Lorenz, junto a tantos otros como él, y que queda de manifiesto en las siguientes palabras suyas, y que Nietzsche bien podría suscribir:

> El hombre es el ser dotado de razón. Pero él no es solamente un ser dotado de razón. Su comportamiento no está —de ninguna manera— tan totalmente determinado por la razón como lo supone la mayor parte de los filósofos antropólogos: él está gobernado por tipos de acción y reacción específicas innatas, en proporciones mucho más importantes que lo que nosotros creemos generalmente —y que no desearíamos. Esta observación se aplica, antes que todo, al comportamiento social del hombre.[22]

Careciendo obviamente Nietzsche de los conocimientos alcanzados por la etología durante este siglo, es, sin embargo, mediante su reflexión en torno a las acciones del hombre en este último ámbito indicado por Lorenz, que él plantea la necesidad de considerar al cuerpo como hilo conductor en el análisis e interpretación de lo que hasta ahora ha sido para el hombre la filosofía y la cultura, de una manera tal que él ve en ellas elementos y actitudes fundamentales que lo han conducido hasta esa peculiar enfermedad llamada nihilismo, que ha debilitado al hombre. De aquí deriva, por otra parte, el hecho de que Nietzsche, en tantos lugares de su obra, haya considerado su propia investigación como la de un psicólogo, en tanto se adentra en el estudio de las profundidades corporales del

21. Cabe citar aquí un breve aforismo que puede sonar, por lo menos, como una risueña ironía a los oídos del orgullo del hombre por su humanidad: «Nosotros no consideramos a los animales como seres morales. Pero ¿creéis vosotros, pues, que los animales nos consideran como seres morales? —Un animal que pudiera hablar, diría: "La humanidad es un prejuicio del que, al menos, nosotros los animales no padecemos"» (A., § 333).

22. Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 157 (traducción nuestra).

alma, y que a la vez haya deseado que la humanidad pueda alguna vez contar con algunos *médicos* filósofos que sean capaces de convertir «la salud total del pueblo», de la humanidad, en un problema con un sentido decisivo para la comprensión de la vida del hombre y, por tanto, de la sociedad.[23]

Entre los muchos textos en que Nietzsche ha abordado el problema de que la historia se haya hecho cuerpo en el hombre, uno de *Así habló Zaratustra* nos puede permitir avanzar un paso más en él:

> De cien maneras se han perdido volando y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Ay, en nuestro cuerpo habita ahora todo ese delirio y error: en cuerpo y voluntad se han convertido. —De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! —No sólo la razón de milenios —también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero.[24]

Por el momento sólo indicaremos que en este texto se señala, además del cuerpo, a la «voluntad» como una vía de análisis —privilegiada, según el papel que la voluntad, como voluntad de poder, juega en el pensamiento de Nietzsche— para describir y comprender la manera en que la historia se ha incorporado en el hombre. Nos interesa destacar, por ahora, el hecho de que esa historia marca la vida del hombre como un ensayo y como una herencia peligrosa.

23. Sobre el empleo de estos dos términos véase, entre otros, MBM., §§ 23, 45; «Prólogo», en CJ., § 2; HdH., II, v.s., § 188; A., § 202; GM., I, § 17 nota. En este último, y en relación además con lo señalado en los últimos párrafos, dice: «también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del *valor* de las apreciaciones valorativas habidas hasta ahora) [...] una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho todas las tablas de bienes, todos los "tú debes" conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación y la interpretación *fisiológica*, antes, en todo caso, que la psicológica; todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica».

24. Z., «De la virtud que hace regalos», § 2.



## 7. **Asumir la historia y el ensayo**

Afirmar que la existencia del hombre ha sido un ensayo, significa, por lo pronto, afirmar que él carece de una esencia o de una sustancia desde la cual se pueda aprehender la verdad eterna o el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* de su ser. Aquí se encuentra otro aspecto del giro impuesto por Nietzsche a su pensamiento cuando considera al cuerpo como el centro de gravedad del hombre. Realizar este cambio radical implica denunciar lo que él llama el «error hereditario» de los filósofos, su carencia de sentido histórico, expresada en el hecho de que ellos hablan del hombre a partir de esos cuatro milenios que de él se conocen como si fuese una realidad eterna, desde la cual construyen, a su vez, toda la teleología que, fundada en él, les permite interpretar el curso natural de todas las cosas del mundo como algo determinado por esa figura de hombre. Pero la historia del mundo y del hombre, como ya indicamos, es mucho más amplia que ese breve período considerado hasta ahora por los filósofos. «Ellos no quieren aprender que el hombre ha llegado a ser, que también sus facultades de conocimiento han llegado a ser; mientras que algunos de ellos incluso han urdido el mundo entero desde estas facultades de conocimiento [...] Pero todo ha llegado a ser; *no* hay *hechos eternos*: así como no existen verdades absolutas. —De ahora en adelante se hace necesario el *filosofar histórico*, y con él la virtud de la modestia.»[25]

Porque Nietzsche se abre hacia toda la amplitud de la historia como realidad fundamental de la existencia del hombre, cuyo comienzo sólo recientemente la ciencia se ha aventurado a situar en cifras, ya dadas en páginas atrás, es que señala al *devenir* como un supuesto teórico para su pensamiento sobre el hombre, en el que éste ha ensayado distintas figuras de humanidad y que, por eso mismo, obliga a repensar las condiciones y los elementos con que él se ha interpretado a sí mismo, bajo el signo de lo que ahora Nietzsche llama como el «filosofar histórico». Pero esto implica a su vez un cambio en la valoración que tradicionalmente se asignó a la filosofía, como

25. HdH., I, § 2.

491408

«madre de las ciencias», y de los filósofos como detentores de la verdad de ese saber originario. La *modestia* que se ha de expresar en el discurso de esta otra manera de filosofar propuesta por Nietzsche, se ha de hacer patente tanto en su relación con las otras ciencias desarrolladas por el hombre, como en la valoración y en las consecuencias de sus resultados en tanto saber, pero también en la actitud que ha de asumir el filósofo ante el conocimiento alcanzado y ante la manera en que lo ejerce.

Si ya antes indicamos lo que Nietzsche espera del intercambio de la filosofía con la fisiología y la medicina, también nos dice en otro lugar que al filosofar histórico ya «no cabe pensarlo de ninguna manera separadamente de la ciencia natural, el más novísimo de todos los métodos filosóficos». Y ejemplifica luego con la química, como una de estas ciencias cuyo método de trabajo ha de usarse de un modo paradigmático para someter a análisis aquellas cuestiones para las que hasta ahora la filosofía sólo había recurrido a un ejercicio puro, especulativo, de la razón. Pero en la cita que ofreceremos a continuación, Nietzsche muestra también hasta qué punto está consciente de las consecuencias que ese préstamo o uso metódico de los procederes de la química puede afectar lo que, hasta ahora, el hombre aceptó como verdades con respecto a sí mismo.

> Todo cuanto requerimos y que sólo nos puede ser dado por el estado actual de las ciencias particulares, es una *química* de las representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas aquellas emociones que vivenciamos en las grandes y pequeñas relaciones de la cultura y la sociedad, e incluso en la soledad; ¿qué sucedería si esta química concluyese con el resultado de que también en esta región los más espléndidos colores han sido ganados a partir de materiales vulgares e incluso despreciados? ¿Serán muchos los que tendrán ganas de continuar tales investigaciones? La humanidad ama renunciar a las preguntas acerca de la procedencia y los comienzos: ¿no se tiene uno casi que deshumanizar para rastrear en sí mismo la tendencia contrapuesta?[26]

26. *Ibíd.*, § 1.



El método de análisis de la química, con su correspondiente actitud teórica ante los fenómenos estudiados por ella, se nos muestra aquí como una vía válida para ser recorrida por la filosofía cuando se trata de aprehender cómo han llegado a ser, a constituirse, las diversas representaciones y sentimientos con que el hombre se expresa a sí mismo y se comunica con los otros hombres dentro del ámbito histórico de su vida personal y social. Más que suponer la existencia de alguna realidad *en sí* que sustentaría el aparecer de los fenómenos, cabe estudiar a éstos como estando fácticamente configurados por una pluralidad de elementos específicos que, a su vez, en distintas proporciones pueden encontrarse formando parte de una serie diversa de compuestos, de manera que a partir de ninguno de éstos se puede prejuzgar ni acerca de la verdad de ellos ni de la de sus elementos componentes; pero además, también son importantes el instrumental empleado y las condiciones particulares en que se asocian determinados elementos con otros, condiciones que pueden ser naturales o artificiales, en el sentido de ser creadas expresamente por el hombre para obtener ciertos resultados, los que, por otra parte, simplemente pueden presentarse como hallazgos fortuitos dentro del proceso de investigación y experimentación. Pero todo esto remite a su vez al hecho de que ese análisis queda situado también en un ámbito de exterioridad con respecto a los intereses particulares del investigador del caso. Y aun cuando esos intereses sean perfectamente relevantes para su trabajo, no cabe desconocer que él, como miembro de una comunidad científica y social, queda marcado de distintas maneras por la aleatoriedad de prácticas de diverso tipo existentes en ella y que lo afectan, por lo pronto, en lo que se refiere a los grados de pertinencia y urgencia de su trabajo.

Es la preeminencia otorgada especialmente en la modernidad al pensar que se funda en y se ejerce desde el valor teórico de la representación, lo que aquí es cuestionado por Nietzsche, desplazando y disolviendo esa preeminencia en las condiciones del trabajo analítico y experimental de nuevo cuño ofrecido por la química. Por otra parte, esta nueva vía teórica es considerada por él como una alternativa legítima de conocimiento frente al recurso habitual de la filosofía de pensar de

acuerdo con antítesis que remiten, a su vez, como a su fundamento, a los viejos principios lógico-metafísicos de la identidad, de la no contradicción y del tercero excluido. Sin duda que con esto, como una de sus consecuencias, son puestos en entredicho algunos supuestos ineludibles de los planteamientos usuales de la teoría del conocimiento, que garantizarían el acceso a la verdad de un discurso que aspire a la legitimidad de su saber, entendido como ciencia. Y éste es otro de los aspectos que explica en parte el hecho de que el discurso teórico de Nietzsche continúe encontrando aún hoy tantas resistencias en diversos medios académicos de la filosofía. Pero no cabe duda de que esto no le preocuparía mucho, si él pudiera conocer esas resistencias y el lugar desde el cual proceden. Tal vez sólo constataría, por lo menos, que no han cambiado mucho las cosas desde aquel tiempo hasta éste y, probablemente, reiría, con un grado de silenciosidad en el que se podría entrever su juicio acerca del paso del tiempo.

Pero ese estilo de trabajo de la química —el hecho de que acepte que en la naturaleza todo se transforma, puesto que en ella nada se pierde y nada se gana— presenta riesgos para el hombre que lo asuma, y para el carácter eterno y absoluto que se ha otorgado a las verdades con las que él, pero también los demás hombres, han solido identificarse. Con todo lo que está implícito en ese estilo de trabajo y con el hecho de que, como se colige del texto citado, Nietzsche ya no considere como excluyentes ni como inconciliables a los fenómenos de las ciencias naturales y a los de las ciencias humanas y sociales —todos los cuales, en su diferenciada complejidad, son ahora objetos válidos de reflexión para el filosofar histórico—, se abre la posibilidad de que desde allí se pueda hacer derivar uno de los postulados fundamentales de su pensamiento: la necesidad de ir más allá del bien y el mal, y de fijar de nuevo las tablas de valores por las que se han regido los hombres. Y ésta es una tarea que implica todo un desafío, pues ella supone también llevar a cabo «una *crítica* de los valores morales [pues] *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron, [...] un conocimiento que hasta



ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado».[27] No obstante, paralelamente a esta tarea, Nietzsche avizora también algunas de las consecuencias posibles de tal desafío, cuando señala que de «cien maneras han hecho ensayos» los hombres para determinar el carácter de los valores morales, pero sin abrirse a este campo decisivo para él del filosofar histórico, «se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud». Sin embargo, esos ensayos no han sido baladíes ni se han esfumado en el simple olvido. Pues en tanto persiste la insatisfacción del hombre con respecto a la verdad de lo que ellos debían entregarle y él esperaba, concluye dudando de ellos y sospechando de su falsedad, que, no obstante, ha regido y rige sus actos. «¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros!»

No sólo están expuestos a riesgos los hombres que así han vivido, empero. También lo están aquellos otros que se decidan a repensar esa situación y comiencen a transitar por los caminos de la química y de la historia. Y Nietzsche quiere creer que ya se puede avistar a esos hombres. «Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte», nos dice. Los riesgos que ellos puedan correr no remiten sólo al juicio suspicaz o descalificador que sobre ellos pueda recaer desde el aparato discursivo tradicional de la filosofía, sino, más decisivamente, al hecho de que se introducen en un terreno inexplorado y, a pesar de ello, cargado ya de valoraciones con múltiples juicios preconcebidos. «Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida trae consigo de por sí.»[28] Y nada le garantiza, además —como no sea su propia independencia de juicio, que es preciso primero alcanzar, y su temeridad, que hay que fortalecer y probar—,[29] que logre pleno éxito en su intento por replantear la tarea del pensar en conjunción con las otras ciencias a su disposición, ni que su saber sobre la vida acceda a un punto de culminación final y reposo, dado el devenir y la historia en que ella se manifiesta y por las que está constituida, ni tampoco se le asegura el no

27. GM., «Prólogo», § 6.
28. MBM., § 29.
29. *Ibíd.*, § 31; CJ., «Prólogo», § 4.

extraviarse en el curso de sus ensayos, ni que sea capaz de templar el tono justo del lenguaje con el cual comunicar sus hallazgos, ni que, por último, esté exento de la posibilidad de desfallecer en su ensayo.

Tal vez por todo esto, nos dice Nietzsche que «esos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores*. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa y, si se quiere, una tentación».[30] Si bien el traductor de este texto logra reproducir acertadamente en castellano el juego de lenguaje usado por Nietzsche en alemán con las palabras *Versucher*, *Versuch* y *Versuchung*, vertidas por: tentadores, tentativa y tentación, se pierde allí algo de lo que venimos trabajando. Cuando Nietzsche decía: «Sí, un ensayo ha sido el hombre», usaba allí el término *Versuch*, traducido por ensayo. El mismo término que usa acá para calificar ahora su acción como una tentativa, es decir, su ensayo de nombrar a esos filósofos del futuro como tentadores, es decir, como los que ensayan, sin que podamos disponer ya de otro equivalente exacto en nuestra lengua para *Versuchung*, más que la usada tentación. Tampoco nos sirven para este efecto las otras traducciones posibles de *Versuch*, como: prueba, experimento. Sí, en cambio, refuerzan éstas el carácter de experimento y de prueba que marcan la existencia del hombre, que, por serlo él mismo, convierte al hombre que experimenta, prueba y ensaya consigo mismo desde una especial distancia e inserción teórica en la nueva densidad ganada de la vida, en una peculiar reduplicación de la cotidianidad de su vida personal.

De aquí no hay sino un paso hasta la afirmación que se encuentra en tantos lugares de su obra, de que en el filósofo, tal como él lo entiende, no hay nada absolutamente impersonal.[31] Este juicio evidentemente ha de extenderse hasta una precisa calificación del trabajo teórico ejercido por él. Y el siguiente texto explícita este hecho, a la vez que retoma el contexto de uno ya citado, proveniente del prólogo a *La ciencia jovial*.

30. MBM., § 42.
31. Véase CJ., § 345; MBM., § 6.



> A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como la hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu. Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas —continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —eso significa para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera. [...] Un filósofo... no *puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales —este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía.

## 8. **Del ensayo a la herencia**

Si el hombre, incluido el filósofo, ha sido un ensayo a través de muchos siglos de historia y continúa siéndolo, uno de los peligros de ser heredero reside en el hecho de que, como hemos señalado, se desplace o se desconozca el genuino centro de gravedad del hombre, que conduce, como nos dice Nietzsche, a la «moral de la renuncia a sí mismo». Ésta hace, a su vez, que si se expone al trasluz del tiempo la vida de los hombres, y cabría agregar, de los pueblos, no veamos sino los síntomas de aquella enfermedad calificada como nihilismo. La herencia, de cuya peligrosidad nos advierte Nietzsche, tiene pues una consistencia moral, cultural. Sin embargo, estas manifestaciones suyas se asientan en el cuerpo, y la importancia que los hombres le hayan concedido a éste se traslucirá en la fortaleza o debilidad de aquéllas, es decir, en formas de vida que «ascienden» hacia sí mismas porque se configuran a partir de las propias condiciones humanas de existencia, o bien se encuentran en la «decadencia», como las llama Nietzsche en la medida en que se haya ignorado o renegado de esas condiciones. Podemos ampliar este último planteamiento con otro texto:

> Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* —*no* por el «alma» (ésa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello, por esto los griegos continúan siendo el *primer acontecimiento cultural* de la historia —supieron lo que era necesario, lo *hicieron*—; el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia de la humanidad.[32]

Desde aquí se puede situar otro de los grandes temas del pensamiento de Nietzsche: Dioniso y la cultura griega, que nos permitirá establecer la conexión entre herencia y cuerpo, así como la resolución transformadora de aquélla en éste mediante el tema de la «gran salud». Lo ya dicho en esta cita sobre los griegos queda corroborado cuando incluso reconoce que en Platón —y en contra de Schopenhauer, que ejerciera una fuerte influencia inicial en él— se asigna al cultivo del cuerpo, expresado en la belleza, un valor que «incita a la procreación, la de que lo *propium* de su efecto consiste precisamente en eso, desde lo más sensual hasta lo más espiritual...». De manera que ya en Platón, aunque dentro de límites específicos, el cuerpo es susceptible de generar o de hacer aflorar en él alguna dimensión emparentada con lo espiritual, en este caso, la belleza que él puede exhibir y en él cabe percibir. Pero ese cultivo del cuerpo supone también alcanzar un equilibrio en su entera constitución y en su formación, y una consideración especial de los medios que conducen a él, todo lo cual, a su vez, reobra sobre la modalidad y las condiciones en que la filosofía misma es ejercida: «*de otro modo*, sobre todo públicamente [...] La filosofía a la manera de Platón habría que definirla más bien como una competición erótica, como un perfeccionamiento e interiorización de la vieja gimnástica agonal y de sus *presupuestos*...».[33]

Por lo pronto, en este texto ya hay la percepción en Nietzsche de que incluso para Platón la filosofía y, por consiguiente, la teoría, el ejercicio de la razón, es algo que se decanta a

32. Cr., «Incursiones de un intempestivo», § 47.
33. *Ibíd.*, § 22, 23.



partir de una peculiar relación entre lo que en el hombre haya dentro y fuera de él, entre aquello que haga o le suceda con los otros hombres y lo que a partir de allí algunos de ellos realicen, perfeccionando e interiorizando esa relación que acontece allí «fuera», en la sociedad. Pero además, entre esos «presupuestos» mencionados por él, y de acuerdo con la interpretación nietzscheana de lo griego, es preciso situar a aquella figura divina que le confiere uno de los elementos de su «gran profundidad» y que se encuentra en los albores mismos de esa cultura. «Cuando el cuerpo griego y el alma griega "florecieron" [...], surgió aquel símbolo pleno de secretos de la más alta afirmación del mundo y transfiguración de la existencia alcanzada hasta ahora en la tierra... [a la que llamaron] con el nombre divino: *Dioniso*».[34] Y a pesar de la referencia trágica que para la existencia del hombre esté presente en el despedazamiento ritual a que el dios se ve sometido anualmente, allí está contenida una «promesa» de vida que se asienta en la valoración insobornable de la fecundidad del cuerpo y, por consiguiente, de la vida. «El hombre trágico afirma incluso el dolor más amargo: él es fuerte, pleno, suficientemente divinizante para hacerlo».[35] Es esta confianza en sí mismo, en la riqueza y pluralidad del cuerpo, en la capacidad creadora de su entera existencia que puede llegar a sentir incluso como divinizado aquello que él transforma, recreándolo, lo que le permite afirmar su realidad plena. Y hacerlo, hasta el punto de que mediante esa confianza pueda recuperar la salud perdida, cuando en el curso de los acontecimientos de la existencia ella se vea amenazada o quebrantada; y esto, no sólo debido a afecciones fisiológicas o naturales, sino también por preceptos y valores culturales, morales.

Ver en Dioniso el símbolo de la afirmación de la vida y el cuerpo, significa ver en él también una dimensión desde la cual se puede recuperar para la cultura occidental un indicio que apunta al camino mediante el cual sea posible superar, aunque a la vez precisar históricamente el punto de partida de aquella herencia llamada nihilismo, en tanto es esa enferme-

34. VP., § 1.051.
35. *Ibíd.*, § 1.052.

dad que la aqueja. Un indicio que permite establecer la conexión histórica con un pasado que no sólo es paradigmático en este sentido, sino que a la vez muestra que la posibilidad de que en un futuro se recupere lo llamado por Nietzsche como la «gran salud», está avalada por antecedentes ya experimentados por los hombres. Pero, desde otra perspectiva, también se puede ver allí el reiterado privilegio concedido por él, tanto teóricamente como en su vida personal, a las luces y vitalidad del «sur» frente a las nieblas y pesadez del «norte».

> Descubrir nuevamente el *sur* en sí mismo y desplegar sobre sí un claro, brillante cielo del sur lleno de secretos; volver a conquistar la salud del sur y el oculto poderío del alma; paso a paso llegar a ser más amplio, supranacional, europeo, supraeuropeo, de tierras más matinales, finalmente *más griego* —pues lo griego fue el primer gran enlace y síntesis de todas las tierras matinales y, precisamente por ello, el *comienzo* del alma europea, el descubrimiento de *nuestro «nuevo mundo»*—: quien vive bajo un tal imperativo, ¿quién sabe lo que *él* pueda encontrar un día? Tal vez, justamente —¡un *nuevo día*![36]

Si Dioniso es una lejana figura paradigmática del mundo griego que es preciso reconquistar, la razón para ello se encuentra en que a través suyo el hombre puede descubrir nuevamente el poderío de ese dios, el cual le permitía divinizar la vida misma, bendiciéndola, es decir, afirmándola aun en contra de su caducidad inevitable, para transfigurarla y poseerla; y podía hacerlo, desde el momento mismo en que para él alma y cuerpo eran una realidad indisoluble, pues la vida no es sino una manifestación de la peculiar composición de la diversidad de fuerzas propias a cada uno de ellos. De manera que sacar de su ocultamiento al poderío del alma dionisíaca, para de ese modo acceder a su salud, no es sino un adentrarse en la complejidad de ese cuerpo. Recogiendo Nietzsche esa antigua sabiduría del «sur», la amplía, sin embargo, cuando nos dice: «nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas».[37] De lo dicho en este importante texto,

36. *Ibid.*, § 1.051.
37. MBM., § 19. Véase en «Una transvaloración del hombre democrático», sec-



sólo nos interesa destacar ahora tanto el hecho de que la unicidad y exclusividad del alma quedan ahora multiplicados en una cifra indeterminada, como el hecho de que el alma es corpórea así como el cuerpo es «almóreo»,[38] pero también, que si ella fue «el *comienzo* del alma europea», de algún modo puede estar presente en nosotros aún hoy como una herencia susceptible de ser reconquistada.

Esta herencia de la «salud del sur» se encontraría cohabitando en nosotros, sin embargo, junto a aquella legada por el mundo judeo-cristiano, y tantas veces denunciada por Nietzsche debido a su carácter decadente. Son dos herencias y dos doctrinas contrapuestas. Y está claro que la segunda venció a la primera cuando Roma sucumbió ante ella,[39] configurándose así un fenómeno histórico-cultural cuyo desarrollo ha marcado a todo Occidente. Numerosos son los lugares en que Nietzsche analiza críticamente el proceso de formación del cristianismo, tanto del tipo de hombre que delimitó y condujo ese proceso: el sacerdote, como del tipo de hombre guiado por aquél: el

ciones IV, V, los desarrollos expuestos acerca de la relación entre cuerpo y alma mediante la imagen de una «estructura social».

38. Lo extraño que pueda sonar esta palabra que aquí introducimos, hasta donde sabemos, no recogida en ningún diccionario, muestra hasta qué punto el alma ha sido considerada hasta ahora como lo autosuficiente, como sustancia; esto da lugar a una realidad que es expresada por el lenguaje como un sustantivo que no admite adjetivos, mientras que, por el contrario, esto sí se admite para el cuerpo, del que además disponemos de: corporal, corpóreo, corpudo, corpulento, así como su derivado incorpóreo, que acepta incluso, a diferencia del alma, la acción de un verbo: incorporar. Por otra parte, de manera semejante a como una multiplicidad de cuerpos, de hombres forman un gentío, bien podría decirse que las «muchas almas» del cuerpo son su «almorío»; y así como se habla de una prestancia y vigor corporal, cabría hablar igualmente de una distinción y fuerza «almoral». (Claro está, bien pudiera suceder que estas derivaciones del alma le suenen a muchos oídos cristianos como demasiado moriscas, y por ello mismo, impuras, y por tanto, inaceptables.) Lo más lejos que llega la Real Academia en este punto es a aceptar la expresión figurativa y familiar que dice: «tener uno su alma en su *almario*», pero en la que en todo caso, el almario en que está guardada el alma no es sino una derivación del mueble «armario», con el que queda equiparado el cuerpo, en el que, de este modo, se cuelgan los hábitos que propiamente nos visten, y sin los cuales el almario no sería más que una cosa sin valor de uso propio. A diferencia de otros objetos o instrumentos, como la espada o el violín, no se puede hablar en el hombre de una materialidad del alma, como sí es posible hacerlo, aunque sea figurativamente, a propósito de la pieza de hierro o de madera que aquéllos llevan dentro suyo. Sólo mediante el recurso al término griego *ánemos*: soplo, se obtiene el equivalente «ánima» que sí admite adjetivos y verbo, pero siempre referido a un principio incorpóreo de la actividad humana.

39. Véase GM., I, § 16; A., § 71.

hombre de rebaño, así como del gran instrumento utilizado para ello: la moral cristiana.[40] Lo que ahora nos interesa destacar es el hecho de que, habiendo sido para el hombre la moral cristiana una *enseñanza* de un tipo determinado de valores: los de la decadencia, ella constituye una herencia que puede no haber llevado a la degeneración a todas las fuerzas existentes en los hombres; que, por tanto, éstas son recuperables, en la medida en que se detecte a aquéllo y a aquéllos que los condujeron hacia la «renuncia a sí mismos». Y entre estos últimos, centra Nietzsche su crítica en esa «especie parasitaria de hombre, la del *sacerdote*, que con la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad, especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al *poder*...».[41]

Ha de quedar claro que no se trata aquí de identificar exclusivamente al sacerdote con el hombre religioso, puesto que el filósofo ha compartido con éste —y en muchos casos de él también procede— su creencia en un «espíritu puro [...] [y en] el concepto "mundo *verdadero*", el concepto de la moral como *esencia* del mundo»,[42] considerados como sus valores fundamentales. De manera que su crítica a aquél ha de extenderse igualmente a éste, aunque quepa distinguir sus respectivos campos y rangos de acción inmediata. Pero además es preciso señalar que, especialmente con respecto al sacerdote religioso, se ofrece como una evidencia histórica el hecho de que su doctrina sustentada en la verdad de un mundo espiritual, le permitió también tener acceso al poder terrenal, y ejercerlo sin titubeos ni contemplaciones cuando se trató de ecumenizar sus postulados. Y, sin duda, de aquí deriva un tema, el de la relación entre el saber y el poder, que merece un análisis minucioso,[43] aunque

40. Es en *La genealogía de la moral* donde se puede encontrar un tratamiento de conjunto de estos tres temas, libro del cual dice en *Ecce Homo* que «contiene la primera psicología del sacerdote». Estos temas son tratados también en numerosos parágrafos de *El Anticristo*. Dentro del contexto desarrollado en «Una transvaloración del hombre democrático», especialmente en las secciones II, V, hemos puesto en conexión la moral cristiana con el hombre de rebaño.

41. EH., «Por qué soy un destino», § 7.

42. AC., §§ 8 al 12. Véase también lo dicho sobre los filósofos en relación con el ideal ascético en GM., III, §§ 6 al 13; además A., § 41.

43. Moviéndose a lo largo de la línea de pensamiento abierta por Nietzsche, Michel Foucault ha desarrollado desde diferentes perspectivas este problema, aunque con distintos grados de explicitación, en casi todos sus libros. Véanse especialmente *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México y *La microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.



no sea esta la ocasión ni para esbozarlo ni menos para llevarlo a cabo.

Sí, en cambio, cabe decir que, tal vez para realzar el rol jugado por el cristianismo en la formación de la herencia que pesa sobre Occidente con la moral fundada por él, usa Nietzsche en diversas ocasiones una expresión que tiene procedencia bíblica para referirse a la manera en que esa moral se ha hecho cuerpo en los hombres que habitaban, para la época en que él vivió, en lo que se consideraba como el núcleo de ese mundo: Europa. Y en el enfrentamiento con esa moral, identifica la extensión de su dominio precisamente con el nombre de ese continente, de manera que para liberarse de los prejuicios morales que la cubren se requiere de «una libertad de toda "Europa", entendida esta última como una suma de juicios de valor que comandan y se nos han convertido en *carne y sangre*».[44] Si ya antes nos referimos a las dificultades que ha de vencer el hombre para despojarse de esa herencia que pesa sobre su vida, negando el valor del cuerpo, aquí nos entrega Nietzsche una fuerte expresión con la que pretende señalar el punto hasta el que ella se ha adentrado en él. Los valores dominantes en aquella Europa no son ya sólo ideas de la razón; circulan por el cuerpo, y en especial ante situaciones inesperadas pueden aflorar como reacciones inmediatas, impensadas, casi podría decirse, como exudaciones del cuerpo o, si se prefiere, como valoraciones instintivas. Sin duda estas últimas expresiones pueden resultar chocantes para un pensamiento acostumbrado a venerar el valor trascendental de sus ideas, pero también puede ser chocante la ceguera ante la realidad de tantas acciones cotidianas de los hombres provenientes de su «carne y sangre», o de su inconsciente, si se estima que este término ha adquirido ya un valor de cambio normal en el discurso de la psicología sobre lo que pueda llamarse la estructura de la conciencia o el aparato psíquico. Un inconsciente que, así como el lado oscuro de la luna ya no

44. CJ., § 380 (la cursiva es nuestra).

en la medida en que el hombre aprenda a reconocer, a hacer uso, a encauzar y a «navegar» entremedio de las nuevas configuraciones sociales de la historia, con aquella «sobreabundancia de fuerzas» que le conduzcan a hacer suyo «el peligroso privilegio de vivir *en el ensayo* y le permitan ofrecerse a la aventura». Aquella aventura de iniciar otro estilo de pensamiento y, por tanto, otra figura de hombre y de vida.

Si la gran salud es propuesta por Nietzsche como un nuevo ideal para el hombre, él se siente a su vez como un «argonauta» de ese ideal, como un navegante, que si bien ha «naufragado bastante a menudo y sufrido daños», también se siente «más saludable de lo que se nos quisiera conceder, peligrosamente sano», de manera que puede imaginarse que «en recompensa por ello tuviésemos ante nosotros una tierra aún no descubierta».[58] Con esta última expresión no apunta Nietzsche hacia ningún paraje utópico de una geografía imaginaria; tampoco se trata de perderse mediante ella, de nuevo, volando ahora hacia los espacios siderales en alas de la nueva tecnología espacial. Como ya se podrá prever, se trata más bien de un retorno hacia ese centro de gravedad tantas veces ya aludido, hacia aquella red de relaciones constitutivas del cuerpo y del alma del hombre, que durante mucho tiempo han permanecido para él como algo desconocido, y en la que él se introduce provisto de los recursos —hasta ahora indicados— de la historia, de la química, la fisiología, la medicina.

> Pero quien ha descubierto el país «hombre» ha descubierto también el país «futuro de los hombres». ¡Ahora vosotros debéis ser mis marineros, bravos, pacientes! [...] El mar está tempestuoso: todo está en el mar. —¡Qué importa el país de los padres! ¡Nuestro timón quiere *dirigirse* hacia donde está el *país de nuestros hijos*! —En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro —*este* presente![59]

Si aquel «país futuro» llamado «hombre» se encuentra en el mar, con esto se alude al hecho de que él está siempre en movimiento, en devenir, flujo y reflujo, que es, entre otras, una

58. CJ., § 382.
59. Z., «De las tablas viejas y nuevas», § 28; «Del país de la cultura».



de las imágenes empleadas por Nietzsche para describir a las fuerzas que configuran a la *voluntad*. Y con ésta se habrán de trazar los ilimitados límites de ese país, contando además con la paciencia y la bravura que él pide a sus marineros, pues, al igual que la gran salud, cabe pensar que este país es uno que se «expone una y otra vez» a los diversos éxitos y fracasos propios a toda obra humana. Pero en este texto se aprecia también otro aspecto de la intempestividad nietzscheana que asume con radicalidad el carácter de ensayo y de herencia ya señalados, aunque aquí se privilegie al primero por sobre la segunda, y con ello a esa otra imagen de su pensamiento expresada en la figura del «martillo»: tanto para sembrar como para construir es preciso desbrozar y despejar previamente el terreno. El martillo derriba para rearmar y recrear;[60] en este caso, para reparar mediante el ensayo y el experimento abiertos hacia el futuro, todo cuanto en aquella herencia se haya convertido en un lastre que pesa sobre el presente.

Desde este ámbito surge a su vez otro tema, muchas veces referido por Nietzsche en su obra. Se trata del nombre genérico, colectivo, con que designa a los que vislumbra como habitantes preparatorios de ese país, así como también se llama a sí mismo con ese nombre. Son los «*buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también ubérrimamente comprometidos herederos de milenios del espíritu europeo»; aquellos que, aun cuando surgieron del cristianismo y crecieron en él, han aprendido a distanciarse y a diferenciarse de él en tanto no aceptan ya «a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales»,[61] las que tienen como supuesto el haber previamente «despreciado el cuerpo»; empero, esos «buenos europeos» son capaces, entretanto, de realizar algo semejante a lo hecho por sus antepasados, quienes «por su fe estuvieron dispuestos a sacrificar sus bienes y su sangre, su posición y su patria». Sólo que ahora habrán de hacerlo en pos de algo que para muchos podrá sonar como la airada o soberbia ruptura con un credo que sólo deja a

60. Ya en el *Así habló Zaratustra*, «De la redención», nos dice: «Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo. Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar».
61. Z., «Prólogo», § 3.

cambio una nueva incredulidad entre las tantas con que —podrían decir— se ha pretendido ya suplantar la única y verdadera fe, anunciada y hecha realidad desde hace veinte siglos. Pero nuevamente es la diferencia entre un «sí» y un «no» con lo que responde Nietzsche, apostando a favor de los buenos europeos, también de «nosotros los sin patria», como los llama en ese mismo texto: «El *sí* oculto en vosotros es más fuerte que todos lo no y tal vez que os enferman junto a vuestro tiempo; y si tenéis que zarpar hacia el mar, vosotros emigrantes, también os obliga a ello —¡una *creencia*!...».[62]

Y aunque no sea más que mediante una breve indicación, no resultará sorprendente en este contexto señalar que es el «suprahombre» la figura específica en que Nietzsche anhela que algún día llegue a cumplirse su proposición de la gran salud, con la cual se convierta a su vez en el habitante privilegiado de ese país futuro, porque ha aprendido a resolver la ecuación entre las dimensiones temporales del pasado, el presente y el futuro, con sus herencias y sus ensayos. Es dentro de la conexión de *todos* los temas que hemos venido desarrollando, que se inscriben las tan conocidas frases del prólogo de *Así habló Zaratustra*, que por ahora dejaremos sólo enunciadas:

> El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el suprahombre —una cuerda sobre un abismo. —Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. —La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*. —El suprahombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el suprahombre el sentido de la tierra!

62. CJ., § 376. Entre los fragmentos póstumos del verano 1886-primavera 1887, se encuentra uno, el 12.6[9], en el cual especifica Nietzsche el sentido en que piensa esta «creencia», cuando la considera como una «compensación» de la voluntad. No sólo se adelanta aquí un aspecto de lo que sea la voluntad, sino que a la vez queda puesta en relación con el tema que venimos tratando. Allí dice: «Si en toda la historia de los destinos humanos no se encuentra ninguna meta, entonces tenemos que introducirle una nosotros: esto es, supuesto el caso que nos sea *necesaria* una meta y, por otra parte, que se nos haya vuelto transparente la ilusión de una meta y un fin inmanentes. Y necesitamos metas porque tenemos necesidad de una voluntad —que es nuestra espina dorsal. La "voluntad" como compensación de la "creencia", es decir, de la representación de que existe una voluntad *divina*, una que se propone algo con nosotros...».



Más que comentar estas frases,[63] por ahora nos interesa establecer otra conexión entre aspectos de dos textos ya citados, que nos permitirá trazar un arco que una el país futuro del hombre, vía gran salud, con aquel mundo griego pensado por Nietzsche mediante la idea-imagen de Dioniso. En el texto de la cita 36 se decía que «descubrir nuevamente el *sur* en sí mismo» implicaría el «descubrimiento de *nuestro "nuevo mundo"*». Para llegar a éste era preciso volver a conquistar «el oculto poderío del alma» representado por Dioniso; pero esta reconquista no habría de lograrse mediante un imposible regreso al pasado, que sacralizase ahistóricamente los instantes del origen y convirtiese al pensar en un nuevo culto, en este caso, de lo griego. Dioniso sigue siendo para Nietzsche una idea-imagen del pensar, que lo hace avanzar en tanto que *da qué pensar*, pues teniendo presente lo que le era constitutivo, y porque lo era, es preciso, ahora, «paso a paso llegar a ser más amplio, supranacional, europeo, supraeuropeo». El curso de la historia no se detiene ni da marcha atrás —aun cuando quepa hablar y se suela hablar de los retrocesos de la historia, de los que en cada caso cabría calificar la perspectiva desde la que se lo hace—, la herencia de milenios de Europa no puede ser revertida ni desconocida impunemente, aunque lo griego haya sido «el *comienzo* del alma europea». Lo que cabe hacer frente a esa historia es transformarla desde aquella confianza dionisíaca en la «sobreabundancia de la vida», opuesta a las diversas formas habidas de un «empobrecimiento de la vida», y que Nietzsche describe, entre otras manifestaciones de ella, cuando ajusta cuentas con momentos de su propio pasado que lo ligaron a las modalidades específicas del romanticismo y pesimismo de Schopenhauer y Wagner.[64]

63. Acerca de esta condición del hombre de ser un puente, un ocaso, sólo dejemos brevemente consignado que si el hombre es un puente, lo es hacia las futuras figuras humanas que él sea capaz de crear. Si él es un tránsito, lo es por entre las múltiples instancias que él debe examinar y sopesar en el mundo que se ha quedado ya sin dioses, un mundo despojado de creencias inconmovibles, carente de convicciones teóricas indubitables. Si el hombre es un ocaso, lo es de cada una de las figuras que históricamente él fue creando y luego desechando, para inventar otras hasta llegar a aquel punto en que la del suprahombre pueda comenzar eventualmente a emerger, para continuar tal vez sólo con otra modulación de ese eterno retorno de la vida, propuesto por Nietzsche.

64. Véase CJ., § 370; HdH., prólogos al tomo I y II. En este contexto alude Nietz-

Lo que hay de «sur» en el mundo griego, entendido con la figura de Dioniso, podemos conectarlo con la gran salud, si recordamos la última frase de la cita 53, en la que Nietzsche se refirió a los ideales de ésta: «y a pesar de todo, con esto ahora se inicia tal vez *la gran seriedad* [...], *comienza* la tragedia». Toda una serie de aspectos de lo que significan estas dos expresiones, podemos leerlos en lo ya dicho por Nietzsche acerca de los *peligros* que aguardan al suprahombre: un tener que «pasar al otro lado» del mundo en que hasta ese entonces se había creído y abandonar sus supuestos fundamentales, un «caminar» que ha de hacer con la huella de sus propios pasos aquel todavía incierto país futuro, un tener que superar una y otra vez las tentaciones de «mirar atrás» hacia lo habitual y aparentemente seguro de la herencia, un tener que soportar el «estremecerse y pararse» ante las ingentes tareas que le esperan y que habrá de resolver por sí mismo, careciendo ya de los tradicionales recursos y apoyos trascendentales. Y aquí es, sin embargo, donde Nietzsche encuentra en Dioniso una vía para seguir pensando hacia ese futuro, el cual, como ya dijimos, no está exento de la aniquilación de cuestiones decisivas del pasado, pero tampoco del «dolor» que traen consigo tanto esa destrucción como las exigencias de las nuevas formas de creación.

---

sche también al hecho de que entre todos sus libros sólo hay una excepción, «en todo caso esencial», en la que no haya hablado y escrito sobre un problema que hubiese «superado» ya teóricamente, y que por eso pueda encontrarse «detrás suyo». Se trata de *El nacimiento de la tragedia*, del que en el «Ensayo de autocrítica» escrito en 1886 y agregado a la tercera edición de ese libro, dice: «¡qué libro tan *imposible*!... Construido nada más que a base de vivencias propias prematuras y demasiado verdes. [...] Pero en el libro hay algo mucho peor, que yo ahora lamento más aún que el haber oscurecido y estropeado con fórmulas schopenhauerianas unos presentimientos dionisíacos: a saber, ¡el haberme *echado a perder* en absoluto el grandioso *problema griego*, tal como a mí se me había aparecido, por la injerencia de las cosas modernísimas!». En cierto modo, puede decirse, este libro es el apresurado tributo pagado por Nietzsche al peso de un presente que aún no había superado en sí mismo, y que por ello son válidas para él sus propias palabras: «Uno sólo debe hablar cuando no le esté permitido callar; y sólo hablar de aquello que se ha *superado* —todo lo demás es charlatanería, "literatura", carencia de disciplina». Ésta es una importante razón de por qué no hemos usado textos de este libro a propósito de Dioniso y lo griego, especialmente cuando se cuenta con riquísimos textos sobre estos temas en su obra posterior, mucho más importantes que los de aquel libro. Incluso cabe pensar que se torna sospechosa de distorsión o de pre-juicio teórico inicial más de una interpretación del pensamiento de Nietzsche que confiere un rol excesivamente central a dicho libro.



> Pues sólo en los misterios dionisíacos, en la psicología del estado dionisíaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico —su «voluntad de vida». [...] La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. [...] Todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro *implica* dolor... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso.[65]

Y en la sección «El nacimiento de la tragedia» de *Ecce Homo*, en la que desde la distancia de la maduración de su pensamiento comenta ese libro, agrega que en él «deja oír su voz una inmensa esperanza», aquella que al apostar por ese «hecho fundamental» del mundo griego, él quiere creer que «hará posible de nuevo en la tierra aquel *exceso de vida* del cual tendrá que volver a nacer también la situación dionisíaca. Yo prometo una edad *trágica*: el arte supremo en el decir sí a la vida». Desde estos textos, y poniéndolos en relación con otros ya comentados, podrá apreciarse el ámbito desde el cual la gran salud, requerida para conquistar el país futuro «hombre», inaugura también una «edad *trágica*».

No obstante, la tragedia que se inicia remite a una «*situación* dionisíaca», la cual cabría entender a partir de los calificativos que en otro lugar asigna Nietzsche a Dioniso. Él es «ese gran dios ambiguo y tentador».[66] Y en este último caso usa Nietzsche el término *Versucher*, que, como ya hemos visto, alude a aquel que ensaya, que experimenta y prueba, y que —como cabrá ver en otra ocasión—, por eso mismo juega con el azar, juega a los dados, incorporando a su existencia el azar, como una de las dimensiones centrales de ella. Pero ese dios es también «ambiguo», y por lo pronto habría que decir que con ello se refiere Nietzsche a la otra cara de la tragedia, a la «parodia», tal como lo indica en el prólogo a *La ciencia jovial*, comentando

---

65. Cr., «Lo que debo a los antiguos», § 4, 5.
66. MBM., § 295.

precisamente el texto de la nota 53, del que parten estos párrafos sobre la gran salud y Dioniso. «"Incipit tragoedia" —se dice al final de este libro impensable que da que pensar: ¡hay que ponerse en guardia! Se anuncia algo ejemplarmente malo y malvado: *incipit parodia*, no cabe ninguna duda...»

La afirmación de la vida, su eterno retorno desde lo que le es más humanamente propio e incanjeable, sólo puede lograrse si se elimina aquel sentimiento ecumenizado por el cristianismo en Occidente, que no representa sino «el abismo más profundo» en que el hombre puede hundir su mirada cuando desde esa fe la dirige a la vida, y que sólo puede reportarle sufrimiento. La compasión por el hombre es ese sentimiento. Aquel sentimiento que percibe en la mortalidad del hombre la mejor prueba de la existencia eterna de Dios, y que lo conduce a perderse en esa divina *nada*. Para eliminar esa compasión del rostro del hombre, Nietzsche entiende que no cabe apelar sino a una realidad propiamente humana, aunque ambigua a la vez, ya que ésta alcanza hasta sus más lejanos ancestros provenientes de la animalidad aún presente en él. Esa realidad es el «valor» (*Mut*), entendido como coraje. Pues «el valor y la aventura y el gusto por lo incierto, por lo no osado —*el valor* me parece ser la entera prehistoria del hombre. A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: sólo así se convirtió —en hombre».[67]

Con ese valor, que es valentía y coraje, se puede enfrentar aquella «más grande desgracia de la humanidad», pues «el valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión».[68] Es preciso tener presente, junto con Nietzsche, que en este coraje se expresa uno de los enigmas de lo humano, que consiste en aprender a pensar y a entender cómo se ha ido produciendo el proceso de espiritualización de la animalidad subyacente en el cuerpo del hombre de hoy, y que puede dar lugar incluso a aquel elemento esencial de la parodia, que por instantes puede cambiar el gesto de la tragedia, y que se expresa en la «risa». «El valor que ahuyenta los fantasmas se crea sus propios duendes —el valor quiere reír... No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante,

67. Z., «De la ciencia».
68. *Ibíd.*, «De la visión y del enigma», § 1.



matemos el espíritu de la pesadez!».[69] Y el sentimiento de la compasión, como una herencia identificatoria del cristianismo, es un componente básico de aquel «espíritu de la pesadez».

Por esto, Zaratustra —situándolo Nietzsche plenamente dentro del espíritu de aquel dios ambiguo y tentador que sonríe «con su sonrisa alciónica»—,[70] en cuanto es aquel «que dice verdad, Zaratustra el que ríe verdad», puede invocar al valor que *ataca* como el mejor matador, en tanto «éste mata la muerte misma, pues dice: «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!».[71] Este querer que la vida retorne una y otra vez «por encima de la muerte y del cambio», este destruir la compasión con la risa que la diluye para «*ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir —ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir...*»,[72] es lo que está incluido en aquel pesimismo del futuro, que Nietzsche llama también «el pesimismo *dionisíaco*». Aquel que despliega «el placer en el decir no y en el hacer no desde una terrible fuerza y tensión del decir sí».[73]

Zaratustra es el personaje recreado por Nietzsche a partir de la milenaria existencia de aquel persa de «inmensa singularidad», que cometió el error de «advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal —la transposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí».[74] Por eso transforma Nietzsche a ese persa en *su* Zaratustra, que tiene entre sus tareas la de reparar el error cometido por aquél. En su obra, Zaratustra es el personaje en el que confluyen en un incesante flujo y reflujo la tragedia y la parodia. Es el personaje que desenmascara un final y anuncia otro comienzo. «Mediodía; instante de la sombra

69. *Ibíd.*, «Del leer y el escribir». En «Entre imágenes e ideas», sección III, desarrollamos otro aspecto de la variedad de usos y de sentidos que Nietzsche otorga a la realidad y al tema de la risa.
70. MBM., § 295. Y en el parágrafo anterior señala Nietzsche que «yo me permitiría incluso establecer una jerarquía de los filósofos según el rango de su risa —hasta terminar, por arriba, en aquellos que son capaces de la carcajada *áurea*»; carcajada que ellos compartirían con los dioses cuando éstos filosofan, pues es el «vicio olímpico»: ellos «saben reír también de una manera sobrehumana y nueva —¡y a costa de todas las cosas serias!».
71. Z., «Del hombre superior», § 18; «De la visión y del enigma», en *ibíd.*, § 1.
72. Cr., «Lo que debo a los antiguos», § 5.
73. Frag. post. V.P., § 1.020.
74. EH., «Por qué soy un destino», § 3.

más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; *INCIPIT ZARATHUSTRA*».[75]

Para pensar los discursos de Zaratustra, Nietzsche recurre a fórmulas estilísticas que, como su personaje, reúnan en «una unidad nueva» a los elementos y situaciones más opuestos de la tragedia y de la parodia. Ellos son los recursos de «la sentencia temblando de pasión..., la más poderosa fuerza para el símbolo... [el] retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración. [...] El lenguaje del *ditirambo*».[76] Nietzsche, sin rubor, se enorgullece de esos recursos, y de lo pensado a través de ellos. Su intempestividad frente a gran parte de la tradición filosófica acerca de lo que piensa, cómo lo piensa y cómo lo dice, es lo que lo ha convertido en un pensador ambiguo: fácil y difícil a la vez, que atrae y que repele, que estimula a seguir pensando a unos y paraliza el pensamiento de otros, provocando placer en unos casos y profunda desazón en otros. Éste es tal vez uno de los aspectos de lo que Nietzsche presentía acerca de los efectos posibles de su *Así habló Zaratustra*, y que recogió en el subtítulo: «Un libro para todos y para nadie».

## 10. **En torno al «centro de gravedad»**

Uno de los puntos que hemos querido destacar en este trabajo, se refiere a algunos de aquellos problemas centrales que confieren al pensamiento de Nietzsche el calificativo de intempestivo. Si bien él lo utiliza para señalar el sentido que en su tiempo debería tener la filología clásica, y a propósito de cómo habría de encararse el estudio de la historia, con él se puede circunscribir la actitud básica que recorre toda su obra: «actuar contra su tiempo y, de esa manera, sobre su tiempo y, espero, a favor de un tiempo por venir».[77] Hemos señalado algunos de los problemas centrales «en contra» de los cuales él piensa, así como por qué adopta dicha posición. Hemos indicado a la vez aquellos temas «a favor» de los que él despliega su reflexión e

75. Cr., «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula».
76. EH., «Así habló Zaratustra», §§ 6, 7.
77. CI., II, «Prólogo».



interés, e intentado mostrar cómo los aborda y por qué lo hace de ese modo. De esta manera hemos trazado un amplio arco que reúne a muchos de los temas y problemas cruciales de su obra. Cada uno de ellos podría ser desarrollado con mayor detenimiento aún. Sin embargo, en esta oportunidad no era esa nuestra intención, sino más bien la de disponer de un gran trasfondo de problemas articulados consistentemente entre sí, si se quiere, de una suerte de amplio escenario teórico sobre el cual situar el modo como aborda Nietzsche su tema capital de reflexión: la vida del hombre. Pero sobre todo, para destacar a propósito suyo ese desplazamiento decisivo ejercido por él hacia el cuerpo, como instancia desde la cual replantear el ejercicio del pensar filosófico. Y para apreciar con mayor justeza ese movimiento de traslación emprendido por Nietzsche, nos ha parecido que la imagen empleada por él para referirse al cuerpo como el «centro de gravedad» del hombre, juega un rol determinante en la comprensión de su propio estilo de pensamiento. A pesar de que ya hemos empleado esa imagen en muchas de estas páginas como clave de interpretación de sus propuestas, todavía quisiéramos añadir algo más sobre ella.

Lo primero que tal vez puede decirse a propósito de ese uso hecho por Nietzsche de la expresión «centro de gravedad», es que con ella se puede apreciar su afán por tomar distancia con respecto al lenguaje empleado por la tradición para referirse al tema del cuerpo. Y, paralelamente, su afán por repensar las condiciones y los criterios según los cuales él había sido objeto de reflexión por parte de los filósofos. En la base de este propósito se encuentra la crítica global emprendida por él contra la manera en que se ha ejercido el pensamiento filosófico en Occidente, y que ya hemos señalado sucintamente en sus rasgos esenciales. El cambio en el estilo de pensamiento empleado por Nietzsche es indisociable tanto de los asuntos específicos que convierte en objeto de reflexión, como del lenguaje, expresiones y conceptos, usado para cumplir ese propósito.

Esta situación plantea un problema circular. Para comprender adecuadamente el sentido de las expresiones introducidas por Nietzsche en su estilo de pensamiento —que son lo primero con que se encuentra un lector suyo, y que, según lo muestra una ya larga lista de experiencias de lectura hechas desde

distintos niveles de exigencia, pueden provocar atracciones o rechazos igualmente fuertes—, es preciso disponer previamente de una comprensión básica del conjunto de su posición teórica, o por lo menos de sus planteamientos fundamentales. Sin embargo, difícilmente se puede acceder a éstos sin haber comenzado a leer unos tras otros los textos en que se explícita esa posición, y que pueden generar la atracción o rechazo aludidos. Y a esto hay que agregar la tan reiteradamente comentada asistematicidad y fragmentariedad del pensamiento de este autor, ante la que, sin embargo, cabría no cometer el error de los que son «cortos de vista» cuando leen y piensan. A éstos dirige Nietzsche las siguientes palabras: «¿opináis vosotros, pues, que tendría que ser una obra fragmentaria, porque se os da (y se os tiene que dar) en fragmentos?»; es una pregunta que bien vale la pena tener presente, especialmente ante tantos de los aforismos suyos que revelan que «algo dicho brevemente, puede ser la cosecha y el fruto de mucho que ha sido largamente pensado».[78]

Un indicio de que esta circularidad podría no ser vacía ni estéril, se hallaría en el hecho de que rara vez la lectura de Nietzsche deja indiferente a quien la hace. No es fácil encontrar en la historia de la filosofía un pensador que haya suscitado tantos detractores, airados y toscos en sus lecturas interpretativas, o bien ponderados y sutiles, o también manipuladores interesados de sus ideas y palabras. Más escasos son, empero, los lectores que han estimado que podía ser decisivamente importante, como experiencia personal e intelectual, realizar el esfuerzo de entrar y salir una y otra vez de su obra, el tener que recorrerla repetidas veces en distintas direcciones para encontrar las conexiones entre la «superficie» de las expresiones y las palabras, y la «profundidad» de las ideas y las posiciones teóricas. Estas conexiones existen, aunque sea preciso acudir a una vigorosa y entusiasta paciencia, a la que Nietzsche ha llamado como una tarea de «rumiar» sus aforismos para acceder a una cabal interpretación de ellos.[79] Exigencia que, por lo demás, parece ser inevitablemente propia a la lectura de toda obra filosófica, aunque en el caso de Nietzsche se encuentre agravada por

78. HdH., II, § 128, 127.
79. Véase GM., «Prólogo», § 8, y «*Entre imágenes e ideas*», en este volumen.



el cambio en el tipo de lenguaje empleado. En este caso, la dificultad estriba, curiosamente, no en el hecho de que introduzca una nueva terminología técnica, abstrusa en sus tecnicismos, sino, por el contrario, a que recurre a expresiones de uso cotidiano en el lenguaje, muchas veces con una fuerte dosis de sentido literario o incluso poético que suelen «distraer» de lo propiamente dicho con ellas y, a la vez, alejar, pareciera, de la valoración de lo allí dicho como poseyendo un «rigor filosófico».[80]

Con la expresión elegida para nombrar al cuerpo, Nietzsche alude al complejo conjunto de elementos que convierten a dicho centro en parte de un sistema, dentro del cual adquiere su sentido y puede ser entendido. El cuerpo es el centro de gravedad del hombre dentro del sistema de su existencia, compuesto tanto por elementos fisiológicos como teóricos, morales y valorativos, dando lugar a la vez a su inserción dentro de un pueblo y de una cultura, regional o suprarregional, que serían los horizontes de mayor extensión dentro de los que cabe analizar su situación y acción gravitatoria central.

Por otra parte, la expresión «centro de gravedad» muestra, por lo pronto, que el cuerpo no puede de ninguna manera entenderse como sustancia ni que su comprensión, sentido o verdad remita a una esencia. Una breve referencia a la teoría de Newton, y luego a las de Heisenberg y Einstein, nos puede permitir explicitar este planteamiento, a la vez que visualizar más ajustadamente la apertura de la reflexión nietzscheana a muchos de los conceptos e ideas manejados por la ciencia de su tiempo.

La gravitación universal implica que la relación entre los cuerpos, entendidos en su condición física, es relativa a la fuerza con que cada uno o varios de ellos actúe sobre otros y, a la vez, resista a la fuerza que esos otros ejerzan sobre él o ellos. De manera que lo que ellos «son», está determinado por la relación en que se encuentran en un sistema dado. Cada uno de ellos puede poseer la peculiaridad física que en cada caso se determine,

80. Para muchos, esta pretensión de «rigor» pareciera ser sinónimo de la idea filosófica de «sistema», tal como era dominante en las principales figuras de la filosofía moderna, a la que precisamente Nietzsche convierte en uno de sus objetos de crítica centrales. Esto, sin embargo, no tiene por qué significar que su pensamiento carezca de sistematicidad, en el sentido de coherencia y consistencia en sus ideas y proposiciones, como intentamos mostrarlo a lo largo de estas páginas.

pero dentro de ese sistema de relaciones todos ellos son dependientes entre sí con respecto al lugar que ocupen y a los efectos que puedan producir unos sobre otros en dicho sistema. Por tanto, cada cuerpo es allí causa y efecto *a la vez* de las posiciones relativas de los otros y de la suya propia, así como de sus respectivos comportamientos físicos. Ninguno de ellos puede ser definido como una sustancia, ninguno de ellos puede pretender ser el fundamento subyacente y autosuficiente que permita entender el ser y el aparecer ni de sí mismo ni de otro cuerpo.

Pero esas posiciones y efectos relativos son determinables de acuerdo con una ley universal, que señala que la fuerza de atracción entre ellos es proporcional a la masa de los cuerpos e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias entre sí. Es decir, la posición y efectos —producibles y recibidos a la vez— de los cuerpos deriva de su masa y, podríamos decir, de su «materialidad», la que a su vez, según cual sea el nivel de observación y análisis a que se lo someta, nos mostrará diferentes figuras o interpretaciones de su «realidad».

Así, por ejemplo, si se examina un cuerpo al nivel subatómico, como lo ha hecho la mecánica cuántica, lo que podremos decir acerca de la posición y velocidad de una partícula estará afectado por el «principio de indeterminación» de Heisenberg, que modifica drásticamente lo que se creía que se podía prever con respecto a un cuerpo de acuerdo con la teoría de la gravitación universal. Pero si cambiamos nuevamente el nivel de análisis —teniendo presente que «las leyes de Newton del movimiento acabaron con la idea de una posición absoluta en el espacio»—, y tomamos en consideración el pensamiento de Einstein, nuevamente se modifica la figura y la interpretación de la «realidad», de los cuerpos. Y esto, porque «la teoría de la relatividad elimina el concepto de un tiempo absoluto... [en tanto] en ella, el espacio y el tiempo son cantidades dinámicas: cuando un cuerpo se mueve, o una fuerza actúa, afecta a la curvatura del espacio y del tiempo, y, en contrapartida, la estructura del espacio-tiempo afecta al modo en que los cuerpos se mueven y las fuerzas actúan. El espacio y el tiempo no sólo afectan, sino que también son afectados por todo aquello que sucede en el universo».[81]

81. Stephen W. Hawking, Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros, Editorial Crítica (Grupo editorial Grijalbo), México, 1988, pp. 55-56. Sin duda, este planteamiento tiene consecuencias importantísimas para más de una proposición de la filosofía moderna, aun cuando no sea esta la ocasión para detenernos en ellas.



De manera que, con respecto al punto que nos interesa a propósito de la imagen de «centro de gravedad» usada por Nietzsche para referirse al cuerpo, no sólo éste *no* puede ser entendido como una sustancia, sino que *tampoco* puede ya asignársele un lugar natural aristotélico, a la hora de interpretar su «realidad». Aun cuando las teorías de Heisenberg y de Einstein fueron formuladas varios años después de la muerte de Nietzsche, de algún modo el pensamiento de éste con respecto al cuerpo se adelanta al estilo de pensamiento empleado por ellos. Y esto sucede, creemos, no debido a un peculiar don profético de Nietzsche, que habría ido incluso más allá del pensar de la filosofía, sino al hecho de haberse enfrentado de manera radicalmente crítica con el propio pensar filosófico tradicional, al criticar tanto la noción de sustancia, así como la de su heredero moderno: el concepto de *sujeto*. En todo caso, es en la teoría de la gravitación universal, por tanto, en una teoría de la ciencia física, en donde podría decirse que Nietzsche encuentra elementos con los cuales repensar la realidad del hombre y de su cuerpo como constituido por un conjunto de fuerzas que, a partir de sus diversas redes de relaciones, configuran el fenómeno de la vida. Y para acceder a este fenómeno Nietzsche trazó y afinó para sí un pensar relacional mediante el cual poder acceder a todos los elementos, situaciones, acontecimientos y hechos que integran la vida, tal como ésta se ha ido configurando históricamente, pero que a la vez le permitieron disponer de un sostén teórico con el cual avistar y pensar las posibles transformaciones suyas que la conduzcan más allá de lo que hasta ahora ha sido. Provisto de ese pensar relacional Nietzsche pudo diagnosticar la enfermedad del nihilismo que, él percibe, afecta a los hombres de su tiempo y, paralelamente, trazó las líneas de su esperanza filosófica que apuntan a la superación de esa enfermedad, mediante lo que él designó como la «gran salud». Desde ese pensar relacional surge, a la vez para Nietzsche en la vida, lo que se considera como específicamente humano: el sentido, los valores y las

ideas con que los hombres pueden identificarse, luchando por ellas para pensarlas, expresarlas y hacerlas prevalecer.

Hay que tener presente, además, que si al hombre se lo puede ubicar como un «centro» dentro de ese sistema gravitatorio, sólo lo es de manera relativa, en tanto se lo destaque y elija desde una perspectiva cognoscitiva particular y como punto de partida operatorio para desde allí dar cuenta del conjunto del sistema. Esta elección estaría justificada, por lo pronto, porque es el hombre el que se hace cuestión de su propia existencia dentro de la serie de situaciones y hechos en que se encuentra, y junto con ello se hace cuestión de aquel sistema mismo en que experimenta la particularidad de su existencia personal. Tanto su vida como el sistema gravitatorio en que ella actúa, en primer término y de manera radical, son asuntos que le competen al hombre enfrentarlos, asumirlos e intentar encontrarles un sentido, puesto que no hay en el universo entero otra instancia u otro ser al que pueda importarle esa tarea como a él —en tanto a través de ella pueda estar en juego su propia existencia—, y que además pueda cumplirla, es decir, llevarla a cabo en términos resolutorios y en cualquier grado de resolución que sea, de acuerdo a una modalidad estrictamente humana.

Y aquí surge otra perspectiva justificatoria de esa elección temática del cuerpo hecha por Nietzsche, a contrapelo del saber vigente en su tiempo. Puesto que un rasgo capital de la existencia del hombre está marcado por su ser contingente: su mortalidad y su finitud, una abrumadora mayoría de la tradición filosófica afirma que la verdad de ella no podrá ni deberá buscarse en lo que primariamente pone de manifiesto esa limitación suya: el cuerpo. Su carácter perecedero y mudable invalidaría desde la partida toda pretensión teórica que, según lo ha asentado esa tradición, se valida en tanto que sus juicios acerca de lo que acontece puedan decirnos lo que eso «es», de manera que allí se muestre su esencia y, por eso, el fundamento de su acaecer. Pues de ese modo se nos entregaría la verdad de lo que está aquejado continuamente por el cambio. Esta óptica de la tradición es la que Nietzsche se propone modificar radicalmente, según algunos de los criterios empleados por él, y que en esta ocasión hemos procurado hilvanar.



# UNA GENEALOGÍA DE LO SAGRADO Y LA PROFUNDIDAD DEL CUERPO

## I

Una contradicción, o al menos una paradoja, pareciera cernirse sobre el intento de pensar el tema de lo sagrado en conexión con el nombre de Nietzsche. Proponerse establecer esa conexión, sin embargo, puede resultar un movimiento menos paradójico, si a través suyo se abre en alguna medida una perspectiva para situar la presencia de lo sagrado *en* los hombres y, de ese modo, comprender, o al menos procurar interpretar de acuerdo con algunas de las preocupaciones del pensamiento nietzscheano, uno de los ejes centrales que articulan buena parte de la historia del hombre.

Se sabe que una de las cuestiones contra la que con mayor radicalidad desplegó Nietzsche la fuerza crítica de su pensamiento fue el cristianismo, la idea de Dios que lo sustenta, y la interpretación del sentido de la existencia del hombre derivada desde allí. Ese sentido apunta, por una parte, a la dimensión de lo sagrado que recubriría todo el quehacer humano, en tanto al ser ella esencial a Dios, marca la diferencia y la distancia entre los pensamientos y las acciones de los hombres con respecto a Aquél que les dio la vida y creó el mundo en que habitan. Venerar a Dios, como individuo o en la comunidad

que construye iglesias para rendirle culto de acuerdo con las diversas formas del ritual privado o en feligresía, son algunas de las conductas humanas en que se patentiza el imperio de lo sagrado, la presencia de Dios en la tierra y entre los hombres. Acercarse con Nietzsche a esa dimensión y a ese imperio supone detectar, aunque sea mínimamente, algunos de los hitos que configuraron la historia de esa presencia en los hombres, y recuperar algunas de sus huellas al hilo del procedimiento genealógico empleado por él, cada vez que el olfato de su pensamiento le hacía percibir alguna pieza importante en ese «terreno de caza predestinado», que es «la historia entera del alma humana *hasta este momento* y sus posibilidades no apuradas aún».[1] Dios y lo sagrado son una de esas piezas, inseparables en su esencial remitirse uno al otro y que no cabe desunir mediante ningún ejercicio genealógico.

Tajantes son las palabras con que Nietzsche anuncia el inicio del acabamiento de esa figura fundacional para la cultura de Occidente en la cual se sostiene la dimensión de lo sagrado, nombra a quienes emprenden ese singular proceso, se interroga acerca de una de las consecuencias inmediatas del hecho que le da comienzo, califica y describe a lo allí realizado. «¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos.»[2] La pérdida para el hombre de todos los puntos cardinales sobre la tierra y en el interior de su alma, con toda la gama de sentimientos que la pueblan, la desaparición de todo antecedente y condición, así como de toda consecuencia y propósito, muestran el poder poseído por ese Dios que abrió para sí la dimensión de lo sagrado, y que ahora sangra bajo los cuchillos de sus asesinos. Todos nosotros, según nos dice Nietzsche. Pero, sin tocar ahora algunos de los elementos del proceso de ese crimen,[3] y reduciéndonos sólo a preguntar por algunas cuestiones, imágenes con que circunscribe Nietzsche en ese texto de *La ciencia jovial* lo sucedido con la condición sagrada de Dios, cabe interrogarse: ¿qué sangre es la que puede derramar quien, como Dios, es omnipotente, eterno y, sobre todo, un espíritu puro, sagrado? ¿De qué cuerpo puede brotar ella, puesto que esa divinidad sagrada es incorpórea? Por otra parte, ¿con cuáles fuerzas, con qué designios, con cuál lucidez o con qué ceguera pudieron cometer los hombres tal acto, sin igual? Pues Nietzsche nos dice también: «¡Nunca hubo un hecho más grande —y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!».

Puesto que hace más de un siglo que Nietzsche escribiera estas palabras, nosotros seríamos herederos de ese «hecho más grande» y partícipes de una historia, de una época o de un tiempo, con mayor valor que aquélla en que aún existía Dios. Sin embargo, ¿en qué consistiría esta paradójica diferencia de altura, de sentido, entre aquella historia en la que todavía brillaba la luz de lo sagrado, y no obstante era más precaria, de menor calidad que esta otra historia, nuestra, despojada de divinidad y oscurecida por esa ausencia, y a pesar de todo, más rica y tal vez más fuerte? ¿Qué otra luz habría comenzado a iluminarnos desde aquel momento en que la historia quedara partida en dos? Una, sagrada, la anterior, y otra, la de hoy, que por lo pronto habría quedado desacralizada, aunque desconozcamos todavía un calificativo más específico con el cual designarla, y que no opere sólo como el reverso negativo de eso sagrado. Y si esa otra luz hubiese ya comenzado a irradiar sobre nuestro tiempo, ¿estamos hoy en condiciones de percibirla, o nos encontramos aún en la situación de aquellos a quienes ese personaje nietzscheano, el hombre frenético, les anunciaba lo que ellos mismos ya habían hecho, sin saberlo todavía? Pues en ese mismo texto les decía: «Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina —aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella —*¡y sin embargo ellos mismos lo han hecho!*».

1. MBM., § 45.
2. CJ., § 125.
3. Desde la perspectiva temática propia a los textos «Entre imágenes e ideas» y «Nietzsche, un pensador póstumo», incluidos en este volumen, hemos desarrollado distintos aspectos comprendidos en ese anuncio del crimen y la muerte de Dios.

Además, no cabe olvidar que a pesar de ser Nietzsche quien anuncia este crimen cometido con lo que es el fundamento de lo sagrado, y de afirmar su inevitabilidad y necesidad, no desconoce la suprema fuerza de gravitación ejercida por Dios sobre los hombres durante siglos, pues en ese texto se pregunta también por aquello que ha de permitirle a éstos superar el desconsuelo que habrá de embargarles por tal asesinato. Y esto, porque el imperio de milenios ejercido por Dios terminó modelando los sentimientos y pensamientos de los hombres hasta el punto en que, mientras no puedan encontrar en ellos mismos los elementos con los cuales rediseñarse a sí mismos sin necesidad de apelar a Dios, no podrán evitar la sensación de vacío que pueda impulsarlos a inventarse cualquier otro sostén para paliar la ingravidez allí experimentada. ¿Cómo resuelve Nietzsche esta encrucijada en que sitúa al hombre, cuando les recuerda su crimen de Dios y la consiguiente disolución de cualquier amparo bajo las seguridades de lo sagrado?

Al detenerse Nietzsche críticamente frente a esta encrucijada, muestra que no sólo no subestima el problema allí planteado, sino que precisamente lo convierte en uno de los temas mediante el que su pensamiento se despliega y adquiere sus perfiles críticos más propios. Pues para abordar ese tema, desplaza su ámbito de elaboración desde una reflexión posible sobre Dios y lo sagrado en cuanto tales, y desde la incidencia que ellos puedan haber tenido en la configuración del espíritu humano, hacia la presencia irrecusable que ellos exhiban en el cuerpo de los hombres y en las manifestaciones de éste en su vida cotidiana. Y esto porque, al igual que él hace con las «audaces extravagancias de la metafísica», cabe analizar esa presencia de Dios y lo sagrado en los hombres más bien como «síntomas de determinados cuerpos».[4] Es decir, es en el calibre de la huella que esos temas hayan dejado inscritos en los cuerpos de los hombres, por donde se puede medir la envergadura de aquéllos y la maleabilidad o la resistencia de éstos. El desplazamiento se opera desde el exclusivo o predominante análisis de los conceptos, ideas y argumentaciones ejercidos

4. CJ., «Prólogo», § 2.



por la tradición filosófica, hacia la inserción, repercusión y transformaciones diversas operadas por ellas en la vida misma de los hombres, de la cual el cuerpo es su más inmediato e irrebasable testimonio. Pero a la vez, esas huellas se convierten en *síntomas* de una acción y un padecer que el ojo, la nariz y la mano de un genealogista como Nietzsche, pueden recorrer para reconstituir al menos parte de esa historia que a él le interesa recuperar, en pos de abrir otros espacios por donde esos cuerpos puedan seguir transitando y haciendo, precisamente, historia. De este modo, la genealogía no es sin más un quehacer que goce con una revisión rememorativa del pasado, sino que se realiza como una manera de recrear la historia para continuar haciendo humanidad. Es el ámbito imaginario, aleatorio y azaroso del futuro del hombre lo que la genealogía tiene permanentemente en vista en su proceder.

## II

Y es sobre ese trasfondo de una actitud y una interpretación genealógica que cabe dar los primeros pasos para adentrarse en esa encrucijada señalada más arriba. Un llamado de alerta para no cometer un error de juventud, por la ligereza con que ésta suele sopesar el valor de lo que muchas veces rechaza con iracundia, por experimentarlo como un obstáculo para sus propósitos sentidos como nuevos y mejores que los ya consagrados, es lo que comunica Nietzsche a quienes acometan lo que él denomina como la «gran separación» frente a lo tradicionalmente aceptado, en pos de conquistar una anhelada e incipiente libertad de su espíritu y de sus acciones. Las tradiciones que se han convertido en sagradas y han acabado consolidando en el sentir y pensar de los hombres el valor de un Dios, no han de ser subestimadas como meras convenciones baladíes, puesto que la *obligación* sentida por aquellos hombres de tener que romper con la tradición para acceder a sus propios nuevos caminos, se ha nutrido, en tanto sentimiento y propósito que los mueve, precisamente de lo aprendido en el respeto a esa tradición: «aquella reverencia, tal como es propia a la juventud, aquel temor y delicadeza ante lo vene-

rado desde antiguo y respetable, aquel agradecimiento por el suelo en el cual se creció, por la mano que los condujo, por lo sagrado donde aprendieron a orar —sus propios instantes más elevados son los que los atan más fuertemente, los obligan más duraderamente».[5]

Cortar las amarras que atan a los hombres con Dios, desligarse de lo sagrado que lo rodea y que le otorga la garantía de una dirección y sentido a sus quehaceres, con la pretensión de crear nuevos valores y otra realidad que la habida hasta entonces, no es una acción que quepa cumplir con simples palabras y desinhibidos gestos de desdén. Nietzsche nos recuerda en distintas ocasiones que no se tiene impunemente una historia, los padres, las tradiciones y los hábitos con los que y entre los cuales se creció. Los juegos de prestidigitación intelectuales tampoco bastan para borrar las huellas de un pasado, cuya fuerza radica para él en el hecho de que, muchas veces más inconsciente que conscientemente, ese pasado se *ha hecho cuerpo* en el hombre mismo, modelando sus sentimientos y deseos, sus propósitos e ideas.

Porque Nietzsche no piensa ya desde la separación entre alma y cuerpo o razón y cuerpo o espíritu y cuerpo, que tradicionalmente ha privilegiado las realidades comprendidas en los primeros términos de esas dualidades, llama a precavernos frente a las consecuencias e implicaciones de la ruptura con Dios y lo sagrado. Sin duda, no deja de ser por ello un ateo, un incrédulo o un inmoralista, como se llama a sí mismo, aunque a la vez se sienta ser algo más que esos tres calificativos juntos. Sólo que quiere evitar la juvenil amargura e ira del que se ha desencadenado por primera vez de lo que lo ataba, y suele recaer prontamente en otra creencia como aquélla, para no perder todas las seguridades que antes creía poseer. Pero paralelamente nos recuerda que las interpretaciones divinas, humanas, misericordiosas o racionales que se han dado de la complejidad del mundo, no se validan sólo desde una mera aceptación o rechazo fundados en la lógica de la argumentación, pues la historia humana está hecha de algo más que esta última: «por demasiado tiempo nos lo hemos interpretado [al

5. HdH., I, «Prólogo», § 3.



mundo] falsa y mentirosamente, pero de acuerdo al deseo y a la voluntad de nuestra veneración, es decir, de acuerdo a una *menesterosidad*. ¡Pues el hombre es un animal venerador!».[6]

Si la presencia de la historia en el hombre se hace efectiva a partir del hecho de que los acontecimientos acaecidos en ella no desaparecen sin más luego de su cumplimiento fáctico, es porque Nietzsche concede a la condición de animal del hombre una relevancia mucho mayor que la que la tradición intelectual de Occidente le ha otorgado. Ésta más bien se ha centrado en destacar y elaborar discursos teóricos en torno a las condiciones específicas de ejercicio de la racionalidad propia al hombre, que lo diferencia de los demás animales, despreocupándose, en lo fundamental, de reflexionar acerca de esa condición animal de base, sobre la que se apoya aquella racionalidad, pero en la que también se sostiene su voluntad de venerar de acuerdo con las menesterosidades experimentadas en su vida cotidiana. Si el hombre es un ser que ha requerido de Dios y de lo sagrado, y en cuanto tal lo ha venerado, ello no sólo ha sucedido porque a través de la postulación de esa divinidad disponga a la vez de una explicación para el orden que parece imperar en el acaecer de los fenómenos de la naturaleza y de su propia existencia. También el hombre ha venerado a Dios y creído en su condición sagrada en tanto es un *animal* venerador. Pero ¿cómo se puede entender esta relevancia concedida por Nietzsche a la condición animal del hombre?

La ruptura de Nietzsche con la interpretación del supuesto origen divino del hombre radica en su plena aceptación de la procedencia animal de éste. El hombre es un ser que en el curso de la historia se ha ido alejando y diferenciando de aquél.[7] El problema que allí se plantea es, sin embargo, el de cómo lo logró y qué es lo que lo distingue específicamente del animal. «Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*»,[8] es la escueta respuesta inicial dada por Nietzsche con relación al tránsito del animal al hombre.

Dicho negativamente, esa diferencia consiste para el hom-

6. CJ., § 346.
7. Véase en este volumen «Recuperar el centro de gravedad», sección 6.
8. GM., II, § 1.

bre en el tener que desprenderse de aquella instancia que domina en las condiciones cotidianas y naturales de existencia del animal: el olvido;[9] de tener que vencer aquella carencia de memoria, que a éste le hace experimentar todo cuanto sucede a su alrededor en una secuencia de instantes no conectados entre sí por una direccionalidad trazada por él mismo, y que vaya más allá del solapamiento de secuencias que le impone el régimen natural de sus instintos de conservación o, en otros casos, la presión de la domesticación realizada por el hombre para ponerlos a su servicio. Dicho positivamente, esa diferencia apunta al largo y complejo proceso mediante el cual el animal que habría de convertirse en hombre, a partir de ciertos momentos se fue cargando con aquellas realidades casi intangibles que son las palabras; palabras que comenzaron a emerger desde un espacio social de elaboración de las situaciones en que se encontraba, y que paralelamente fueron abriendo en él otro espacio extraño al de su instintiva e inmediata respuesta animal, y que se fue ensanchando a través de cuanto tuvo que hacerse a sí mismo y que, a la vez, le fue hecho por aquellos otros seres con los cuales se esforzaba por convivir: se hizo a sí mismo y se le hizo una memoria. Con esa memoria su conducta comenzó a exhibir rasgos regulares e incluso susceptibles de ser previstos, esperados; de ese modo, sus actos pudieron ya no estar dominados continuamente por el olvido de lo hecho en cada instante anterior. Esos primeros hombres que empezaron así a alejarse de su mero soporte fisiológico y de su condición simplemente animal, pudieron comenzar a comportarse de acuerdo con «un activo no-*querer*-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*».[10]

Pero la adquisición de la memoria supone para el hombre un poder comportarse con las fuerzas primarias que lo configuran, con sus instintos, de modo tal que éstos se transformen en algo más y en algo otro que simples fuerzas que se disparan

9. Véase CI., II, § 1. En los primeros párrafos de este texto plantea Nietzsche la diferencia entre el animal y el hombre sobre la base de la distinta incidencia que sobre la economía de sus existencias tienen el olvido y la memoria, que ponen de manifiesto la respectiva condición no histórica e histórica de uno y otro.

10. GM., II, § 1.



ante un estímulo y que lo conducen a dar una respuesta predeterminada por su constitución fisiológica meramente animal. Para disponer de la memoria y, por consiguiente, para que le sea lícito hacer promesas que pueda recordar y, eventualmente, cumplir, el hombre ha de «haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*». Es decir, tuvo que convertirse en alguien que fuese capaz de dar cuenta de sus actos y, por consiguiente, distinguir a unos de otros, percibir la diferencia temporal entre ellos y valorar las consecuencias que cada uno de ellos pudiese depararle en su vida cotidiana. Pero también tuvo que aprender a transformar la fuerza puramente natural de sus instintos en algo que le permitiese actuar mediante respuestas diferenciadas que sintiese en alguna medida como suyas, pudiendo elegir por lo menos entre un mínimo de alternativas que se le ofreciesen o él pudiera crear, y en donde al ejecutarlas experimentase algún grado de conmoción personal que le hiciese sentir a la vez su diferencia con otros seres semejantes.

Es en todo este proceso en donde se gestan los afectos y sentimientos que, según nos dice Nietzsche, constituyen la expresión más humanamente inmediata de lo que reiteradamente él denomina mediante el término común de «instinto».[11] Provisto de estos afectos y sentimientos, que expresan ahora unas fuerzas propiamente humanas, el hombre puede llegar a querer los actos que realiza, en tanto son los recursos más inmediatos e intransferibles mediante los cuales intenta lograr lo querido por él. De este modo, la memoria en el hombre se convierte en algo más que un simple recuerdo, para manifestarse ahora como «una auténtica *memoria de la voluntad*», que le habrá de permitir poner en obra lo *querido* por él. Y será la memoria de una voluntad en la que son indisociables del acto que se quiere realizar los afectos, los sentimientos y los pensamientos que lo constituyen, en tanto permiten distinguir a un

11. Véase Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche*, F.C.E., México, 1984. En la larga nota 48 de la segunda parte, libro primero, Assoun expone las modificaciones en el uso del término «instinto» desde el planteamiento inicial que se encuentra en Aristóteles hasta el significado que le confirió Darwin. El esfuerzo moderno por delimitar científicamente el empleo de este término, es uno de los antecedentes, aunque no el único, para situar el contexto teórico del uso que Nietzsche hace de él y de las modificaciones que le introduce.

acto de otro; pues todo querer es siempre un querer *algo*,[12] para poseerlo y hacerse otro con ese algo querido, algo más que lo que se era antes de su apropiación; y para ello el pensar ejerce allí también su función teórica de acotar, distinguir, elegir, constatar, en una acción que es indisoluble de los afectos y emociones que recorren su cuerpo.

Pero si lo que distancia al hombre del animal es la posesión y uso de la memoria, ¿cómo logró adquirirla el hombre? Si Nietzsche desecha la presencia supersticiosa o sagrada, como se quiera llamarla, de Dios en el hombre, que pudiese haberle concedido la gracia de la memoria como un don divino, no queda más alternativa que resolver ese dilema mediante recursos puramente humanos; para esto, él apela a los hechos acaecidos en toda la historia y prehistoria del hombre, aun cuando ello implique tener que abrir los ojos y los oídos ante situaciones que hagan trasparecer precisamente ese lejano, aunque siempre presente, parentesco del hombre con la rudeza y tosquedad de las conductas animales.

> Tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios.[13]

La memoria es el resultado de una crianza, dolorosa, porque no obtiene el éxito del recuerdo de un mandato o de una prohibición más que grabándolo a fuego en el único lugar en donde ello es posible: en el cuerpo del hombre. Y esto, porque el cuerpo es aquella realidad incanjeable, visible, sólida en él, que le da un centro con respecto a sí mismo y a los demás hombres, y de la que sólo con la muerte se puede escapar; es a través de él que el hombre puede ser sometido a todas las formas de la tortura, del martirio o del sacrificio, mediante los

12. SW.KSA., 13.11[114].
13. GM., II, § 3.



que se pretende grabar un sí o un no en la memoria. Esta acción que presiona y modela al cuerpo posee un saldo inevitable, por ser humano, en la sangre que allí puede correr, como testimonio visible del costo que significa hacerle al hombre una memoria.

## III

En este punto de la reconstrucción de la historia que va del animal al hombre, que pasa por la creación en éste de la memoria, y que ha de conducirnos hasta la percepción de las condiciones que hicieron surgir la dimensión de lo sagrado en que trasparece Dios, y que le han permitido a Nietzsche hablar del hombre como un animal venerador, hemos de introducir un par de conceptos empleados por Nietzsche, y explicitarlos, que nos habrán de acercar hasta donde queremos llegar: esbozar una genealogía de lo sagrado, y mostrar cómo y por cuales vías lo sagrado arraiga la fuerza de su poderío en la profundidad del cuerpo de los hombres.

«Con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable»,[14] nos dice Nietzsche. Es decir, mediante ellas se le hizo al hombre una memoria. Si en la prehistoria de esa memoria se encuentran todas las formas y grados de la crueldad de una crianza, ésta no puede sino aludir a las diferentes maneras a que recurrieron los hombres para relacionarse entre sí cuando tuvieron necesidad de conformar una comunidad, una sociedad en la que pudiesen habitar con un mínimo de seguridad para todos ellos, en tanto se había delimitado los espacios de acción para cada uno y asignado las funciones que les correspondían. Pero las costumbres, la eticidad de las costumbres, o como también las llama en la cita anterior, «la camisa de fuerza social», no sólo habrían logrado la conquista de la memoria en el hombre, que habrá de permitirnos dar un paso más en la dirección señalada. Junto con forjar esa memoria, ellas, las costumbres, le permitieron también transformar la fuerza ini-

14. *Ibíd.*, § 2.

cialmente orgánica de sus instintos, carentes aún de un sello moral, en sentimientos y afectos que llegaron a ostentar diferentes calificativos, valorados a su vez de diversa manera por los hombres reunidos en comunidad.

Los instintos, que conectan primariamente al hombre con su condición animal, son empleados por Nietzsche también en un sentido mucho más amplio que el inmediatamente fisiológico, y que apunta a un automatismo de las conductas derivadas de ellos. Para dar este paso de ampliación interpretativa con respecto al significado y al uso de los instintos, Nietzsche lleva a cabo una tarea de recuperación histórica del proceso de decantación y transformación de esos instintos en fuerzas propiamente humanas, situadas en la base del comportamiento de los hombres. Ésa es una tarea que forma parte del trabajo genealógico emprendido por él en tantos lugares de su obra, y que especifican su manera de asumir la historia como la dimensión fundamental de la existencia humana, que habrá de reemplazar a aquella de lo sagrado, cuando se acepte —y si se acepta— su afirmación de la muerte de Dios. Una cita del § 38 de *Aurora* nos permitirá por lo menos esbozar, en esta ocasión, algunos desarrollos de ese trabajo genealógico:

> El mismo instinto se transforma en el sentimiento penoso de la *cobardía* bajo el efecto del reproche que la costumbre ha impuesto sobre este instinto, o en el sentimiento agradable de la *humildad*, en caso que una costumbre, como la cristiana, la haya depositado en su corazón y la haya denominado como *buena*. Es decir: ¡se le atribuye ya sea una buena o una mala conciencia! En sí mismo, él, *así como todo instinto* no tiene ni éste ni, en general, ningún carácter ni nombre moral, así como incluso tampoco tiene una sensación de placer o displacer que le acompañe: él adquiere todo esto sólo como su segunda naturaleza, cuando entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o se repara en ellos como propiedades de seres que ya han sido determinados y apreciados moralmente por el pueblo.

Si en este párrafo encontramos una referencia precisa a la manera como haya de entenderse el uso teórico hecho por Nietzsche de la realidad de los instintos —aquí sólo bosqueja-



da—, nos interesa destacar en él y a partir de él cómo adquieren los instintos esa «segunda naturaleza», mediante el efecto producido en ellos por las costumbres de una comunidad o de un pueblo, que al hacerlos suyos los legitima a través de un bautizo en el que no sólo les da un nombre, sino que les adjudica también un carácter moral.

En un texto de *Humano, demasiado humano*, se nos dice taxativamente lo que significó para los hombres de las primeras comunidades habidas en el curso de la historia el comportarse de acuerdo a criterios morales, éticos o fundados en el uso y la costumbre, sin que entre ellos pudiese establecerse aún una distinción a propósito de los respectivos significados que posteriormente adquirieron. «Ser moral, de costumbres, ético, significa tener obediencia frente a una ley o una tradición fundada desde antiguo. Es indiferente si uno se somete a ella con esfuerzo o gustosamente, basta que se lo haga.»[15] Lo que los hombres pudiesen considerar como «bueno» o «malo» quedaba determinado por lo que esa ley y tradición establecían, y éstas se asentaban en un doble criterio de validación: «"la comunidad es de un mayor valor que el individuo" y "la ventaja duradera ha de preferirse a la fugaz"».[16] De manera que en esos tiempos la magnitud de lo social era mucho más amplia y eficaz que la de lo individual, de modo que se aceptaba, encomiaba y enseñaba todo cuanto favoreciese la conservación de la comunidad o de un pueblo, o inversamente se rechazaba, execraba lo que atentase contra esa conservación, exigiendo incluso sacrificios —humanos o no— para mantener las condiciones ventajosas alcanzadas.

Un doble nivel de interpretación, con consecuencias orientadas hacia distintos ámbitos de hechos humanos y de perspectivas de análisis, se abre para esta situación a partir de la respuesta dada por Nietzsche a la pregunta formulada por él, «¿qué es la tradición?»:

> Una autoridad superior a la que se obedece, no porque ella nos mande lo *útil* para nosotros, sino porque ella *manda*. —¿A

15. HdH., I, § 96.
16. *Ibíd.*, II, § 89.

través de qué se diferencia este sentimiento ante la tradición del sentimiento de temor, en general? Es el temor ante un intelecto superior que allí manda, ante un poder inaprehensible, indeterminado, ante lo que es más que algo personal —hay *superstición* en este temor.[17]

Es la misma perduración de una comunidad o de un pueblo la que lleva a que en la sucesividad de las generaciones que han experimentado esa conservación, aparezcan dos conductas susceptibles de ser distinguidas. En primer término la de la costumbre propiamente tal, que no sería sino «el modo *tradicional* de actuar y de apreciar»,[18] y que «representa la experiencia de hombres anteriores acerca de lo supuestamente útil y dañino».[19] Y en segundo lugar, la de la eticidad, entendida como la eticidad de la costumbre, en la que ésta «no es nada otro (por tanto, específicamente *¡nada más!*) que la obediencia frente a la costumbre, de cualquier tipo que ésta pueda ser»;[20] de modo que ha de entenderse «sólo como la sensación para la entera quintaesencia de las costumbres, bajo las cuales se vive y se fue criado»;[21] y más precisamente aún, esta obediencia y sensación se convierten en un sentimiento, pues «*el sentimiento por la costumbre* (eticidad) no se relaciona con aquella experiencia como tal, sino con la antigüedad, lo sagrado, la indiscutibilidad de la costumbre».[22]

De manera que si la tradición de las costumbres llega a adquirir la autoridad superior de una eticidad que manda, a través de una sensación y de un sentimiento de obediencia frente a ese mandato, desplazando incluso a la importancia inmediata de la utilidad para la comunidad, eso acontece porque a esa tradición le ha sucedido lo que suele sucederle a todos los hombres con respecto a muchas de sus propias acciones, y especialmente con respecto a las que se encuentran situadas tan lejos en el tiempo que no pudieron ser experimentadas por ellos personalmente: el *olvido* de lo que primero desencadenó

17. A., § 9.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*, § 19.
20. *Ibíd.*, § 9.
21. HdH., II, § 89.
22. A., § 19.



la acción de sus fuerzas o de esas fuerzas comunitarias. Y ésta es también una de las condiciones decisivas e inseparables del carácter histórico propio a todo lo humano, con la que llegan a legitimarse los mandatos de esa tradición y los sentimientos que están en la base de la eticidad.

Así, la lucha contra el olvido no sólo es lo que eleva al hombre por sobre el animal, agenciándole de ese modo una memoria, sino que también el olvido es algo que, al perdurar en sus comportamientos cotidianos con respecto a aquello que subyace a éstos como su fundamento lejano —y que por eso se encuentra ya olvidado—, contribuye a la transformación de lo que una vez fue meramente humano, en algo más que eso: en una instancia que llega a ser calificada como valiosa en sí misma. Es el peso de la tradición de las costumbres, de su autoridad, y del olvido de su condición inicialmente humana lo que las convierte en algo que, cabe decir, adquiere la condición de sobrehumano, y que puede luego transfigurarse en una ley que termina siendo considerada como válida y verdadera en sí misma. Éste es el proceso que Nietzsche expresa con términos que nos mostrarían por qué y cómo él puede hablar del hombre como un «animal venerador». Sin embargo, a lo ya dicho cabe agregar algo más para circunscribir los elementos que conducen a establecer esta mínima genealogía de lo sagrado, que aquí delineamos.

«Ahora bien, cada tradición se convierte continuamente en más venerable (*ehrwürdiger*) mientras más lejos está el origen, mientras más se lo olvide; la veneración tributada a él se acumula de generación en generación, la tradición se convierte finalmente en *sagrada* y despierta reverencia (*Ehrfurcht*).»[23] Este texto nos muestra la coyuntura, o el punto nodal, en donde el trabajo genealógico de Nietzsche sobre la memoria y el olvido, las costumbres y la eticidad, los instintos y los afectos, nos conduce hasta lo sagrado. En tanto esa tradición se ha convertido en algo sagrado, en algo que alude a un poder «inaprehensible, indeterminado», es reverenciada sobre la base de un sentimiento de «temor», a diferencia de la veneración fundada en un sentimiento por lo «digno» que ella poseyese, y pueda seguir poseyendo, tal

23. HdH., I, § 96.

como queda expresado respectivamente mediante la distinción hecha por Nietzsche entre esos dos términos: *Ehrfurcht* y *ehrwürdiger*. Así es como el sentimiento de la eticidad de la costumbre acaba teniendo su asiento en el olvido de los hechos humanos precisos que estuvieron presentes en ese origen, de los cuales sólo queda como un residuo el temor por lo allí sucedido, y que se entremezcla con la «superstición». Y éste es el sentimiento primario desde el cual lo sagrado puede adquirir su dimensión sobrecogedora y, a la vez, empequeñecedora para quien se ve enfrentado con tal exorbitante dimensión y que, en último término, despierta en los hombres aquel otro sentimiento más elevado, se dice, de la reverencia. Pero si ésta ha llegado a tales alturas, por lo dicho hasta aquí, es porque creció apoyándose en los otros sentimientos que históricamente fueron decantándose en los hombres de esas primeras comunidades.

Sobre la base de lo expuesto, sin embargo, es preciso destacar y reconocer que el punto de apoyo ineludible para la interpretación de Nietzsche sobre la presencia de lo sagrado en el hombre es la profundidad y, a la vez, la superficie del *cuerpo*. En éste es donde arraiga el temor de la reverencia inculcada a los hombres por las costumbres de un pueblo, la autoridad adquirida por ellas a través del sentimiento generado frente a su antigüedad e indiscutibilidad, que dio paso tanto a la obediencia ante su carácter de ley expresado en la eticidad de las costumbres, como a la veneración por la dignidad poseída por ellas, que aseguran la conservación de la comunidad. Pero tanto la aparición de la reverencia como de la veneración, habría sido imposible en esos primeros hombres que se alejaban de su condición meramente animal, sin aquella terrible y siniestra mnemotécnica que creó en ellos la capacidad de afirmar un sí y mantener un no, de ganarle terreno al olvido para conquistar y colonizar las múltiples modalidades humanas de la *memoria de la voluntad*, «de tal modo que entre el originario "yo quiero", "yo haré" y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte».[24]

24. GM., II, § 21.



Ya señalamos cual era el costo de esa memoria para el hombre: la sangre vertida por lo que se le grabó a fuego sobre su piel y que se quería hacer llegar hasta la más honda profundidad de su cuerpo, aquélla que linda con esa otra dimensión humana, llamada el inconsciente, y por el cual Nietzsche transitó teóricamente con toda la consistencia y radicalidad que su pensamiento intempestivo le ofrecía. Pero ahora podrá verse igualmente de dónde procede la sangre que se escurre por los cuchillos de los asesinos de Dios, como nos los dijera en aquel § 125 de *La ciencia jovial*, que nos sirvió de punto de partida. Es la sangre con que los hombres conquistaron su condición humana frente al animal que habita en ellos, en nosotros; es la sangre generada por los procesos del olvido y de la memoria que abrieron los campos de la reverencia y la veneración. Es la sangre que hoy todavía puede correr a partir de acciones suscitadas por el dolor y el desconsuelo que dejan la pérdida de algo adorado y creído por mucho tiempo, como si fuese lo único que podía dar al hombre la seguridad requerida para hacer frente a las penurias y menesterosidades de su existencia. Sin esa sangre derramada, que causa a la vez lamentos y alabanzas y es también bendecida, Dios no habría podido alcanzar jamás hasta las profundidades del hombre para enseñorearse sobre él con los solos medios del espíritu puro y de la razón incontaminada por sentimientos y pasiones humanas, demasiado humanas. Sobre este punto, tal vez no cabría agregar ningún otro comentario, más que simplemente transcribir unas pocas líneas de un breve fragmento de *Aurora*: «*La refutación histórica como la definitiva*. En otro tiempo se buscó demostrar que Dios no existía —hoy se muestra cómo pudo *surgir* la creencia de que exista un Dios, y de qué manera obtuvo esa creencia su gravedad e importancia: con lo cual se torna superflua una contraprueba de que exista un Dios».[25]

25. A., § 95.

## IV

Pero en último término, aquella sangre —interpretada como imagen visible y a la vez síntoma de los acontecimientos de una historia humana susceptible de ser conjugada genealógicamente— no sólo le ha posibilitado a Nietzsche comprender la procedencia de la veneración por lo sagrado y Dios, sino también entender gran parte de lo que hasta ahora ha sido todo el pensar y conocer del hombre, expresados en las diferentes formas de concebir lo que es la reflexión de las ciencias y, sobre todo, de la filosofía. Pues, nos dice Nietzsche, «muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan malos entendidos acerca de la constitución corporal, ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras».[26]

A partir de lo expuesto, tal vez pueda visualizarse por qué Nietzsche habla allí de una «mala comprensión del cuerpo», y quizás pueda apreciarse ahora de qué manera lo que aquí hemos llamado como la profundidad del cuerpo remite a algo otro y a algo más que a sus vísceras o a su médula espinal. Esa profundidad ha sido cavada en el cuerpo más bien por los hechos y acontecimientos de la historia, a la que, por lo dicho, y para otorgarle toda su relevancia humana, es preciso considerarla tanto desde su perspectiva social de decantación como desde aquella que posee una raigambre individual. Y por esto, cabe añadir que una de las instancias en que se patentiza la presencia de la historia en el cuerpo es: la memoria colectiva. La pertinacia o evanescencia, la fuerza o la debilidad de esa memoria colectiva marcan el grado de profundidad que han llegado a alcanzar determinados hechos experimentados por un cuerpo social, a través de lo que en los individuos también se ha hecho cuerpo de esa historia. Pero igualmente cabe agregar que esa profundidad del cuerpo o esa memoria colectiva son miembros de la misma estirpe que aquella otra dimensión

26. CJ., «Prólogo», § 2.



constitutiva de los hombres y que, de manera semejante a éstas, es también difícil de aprehender en la plenitud de sus manifestaciones, de delimitar entre fronteras seguras y estables, de encauzar nítidamente hacia fines predeterminados, pues como aquéllas suele escapar a la lógica de la claridad y distinción de la conciencia, precisamente porque se trata de la dimensión de lo inconsciente. Y así como hoy en día ya no es posible negar la existencia de la memoria colectiva en los individuos o en los pueblos, ni ignorar la presencia de lo inconsciente en tantos y tan variados actos de nuestra vida cotidiana en vigilia o en sueños —aun cuando podamos no estar satisfechos con lo que la primera recuerde u olvide o lo que la segunda nos imponga o nos brinde—, tampoco debería ya desconocerse que la profundidad del cuerpo es una realidad que se despliega y exhibe en los hábitos y costumbres, en las esperanzas y temores, en las promesas y proyectos, en los olvidos y en los recuerdos que se han hecho cuerpo en un individuo o en una comunidad.

Por otra parte, el replanteamiento del sentido entero de la existencia del hombre, bosquejado aquí a partir de nuestro intento específico por circunscribir el ámbito desde donde surge y se impone la noción de lo sagrado, es lo que le lleva a Nietzsche a pensar también que la historia que se inicia luego de la muerte de Dios, habrá de convertirse en «una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora». En lo fundamental, la diferencia entre la historia dominada por la presencia de Dios y la que se inicia luego de su asesinato y muerte, estriba en la recuperación que para el hombre se puede lograr mediante este pensamiento afincado en la historia y la genealogía, y que por ello es intempestivo, de lo que para el hombre, proclama Nietzsche, es su centro de gravedad: el cuerpo. La moral cristiana contribuyó a desplazar a éste de su condición de ser esa realidad incanjeable del hombre, desde donde procede toda elaboración de sentidos para la existencia y tablas de valores por las cuales regirse, al enseñarle el desprecio por «los instintos primerísimos de la vida [...] *fingiendo mentirosamente* un "alma", un "espíritu", para arruinar el cuerpo».[27] Desde allí no

27. EH., «Por qué soy un destino», § 7.

había sino un paso hasta la proclamación de los valores superiores como valores *en sí*, que excluían a lo históricamente humano de la vida —y por tanto, contingente— de toda participación en su configuración, y que no podía tener como otra conclusión más que la afirmación de Nietzsche de que «la vida acaba donde *comienza* el "reino de Dios"».[28]

El rechazo de Nietzsche a ese resultado del imperio de Dios y de lo sagrado sobre los hombres es en donde se apoya su declaración de la muerte de Dios. Pero a la vez y, precisamente, porque entiende que todo el valor de su pensar se encuentra en su condición de ser afirmador de la vida humana, asumiendo con él tanto la plena contingencia histórica y la presencia del azar en los diversos ámbitos de la vida cotidiana, como el entero carácter creador que distingue a la voluntad, entendida como esa realidad fundamental desde la que se decide el quehacer y el destino del hombre. A partir del ejercicio de esta voluntad creadora, que no es sino lo que con otro nombre Nietzsche llama la voluntad de poder,[29] se habrá de estar en condiciones de responder a aquellas otras preguntas formuladas por él a consecuencia de la desaparición de Dios: «¿Quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?».[30]

Si el hombre tiene que lavar y limpiar ese pasado suyo de lo que lo ha menospreciado en su centro de gravedad, es porque Nietzsche, como ya lo indicamos anteriormente, no abandona con un simple desdén a esa historia. Ella ha sido real y, como tal, ha marcado al hombre; por eso, además, éste habrá de expiar sus autoengaños, mentiras y errores; pero no habrá de hacerlo ya con culpas, compasiones ni silicios, sino con fiestas a través de las cuales se recree el fenómeno y el hecho de la vida. Pero igualmente habrá de hacerlo con juegos que tendrá que inventar, y que si se continúa denominándolos como sagrados

28. Cr., «La moral como contranaturaleza», § 4.

29. En «Los desafíos de la política», especialmente en sus secciones III, IV, V, y sobre el trasfondo de un intento por delimitar la propuesta de Nietzsche sobre la política, hemos dado un mayor desarrollo a este tema de la voluntad de poder, en conexión con las nociones de sujeto, cuerpo y voluntad.

30. CJ., § 125.



es porque —manteniendo ese nombre para aquella dimensión de la vida por largo tiempo venerada por los hombres, y que no cabe sin más eliminar, porque significaría borrar todo un lado de la historia del hombre—, ahora, sin embargo, ese calificativo habrá de ser aplicado al valor de la vida misma, con todo lo que a ella la constituye. Nietzsche usa a Zaratustra para enunciar esta otra forma de interpretar lo sagrado y su bendición de la vida, en tanto que la afirma en lo que ella es:

> Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir. —Pero ésta es mi bendición: estar yo sobre cada cosa como su cielo propio, como su techo redondo [...] Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras. —En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia».[31]

Todo lo contingente, aleatorio y cotidiano existente en la historia de la vida del hombre es lo que la filosofía tendrá ahora como tarea reinterpretar para darle un sentido propiamente humano, y bendecirlo, es decir, afirmarlo, decirle sí a cuanto en ella trasparezca, y hacerlo suyo sin culpa ni mala conciencia y, por tanto, jovialmente. Y Nietzsche es nuevamente taxativo para decirnos cómo entiende esta otra manera suya de hacer filosofía: «este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía. [...] Vivir —eso significa para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera».[32]

Pero no sólo a la filosofía le compete esta tarea, o si le compete, lo es en tanto ella asuma aquella actitud que Nietzsche admiraba en los griegos, en tanto «ellos sabían cómo *vivir*: [y] para esto hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en

31. Z., «Antes de la salida del sol».

32. CJ., «Prólogo», § 3.

las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales —*¡por ser profundos!*».[33] Y esa admiración, sin duda, proviene de la sabiduría mostrada por los griegos para no olvidarse del cuerpo cuando pensaban,[34] ni de pretender escindir lo que roza o hiere a la superficie del cuerpo de lo que se graba en su profundidad. En tanto los griegos ejercieron esa sabiduría, como filósofos fueron artistas. Por ello, la filosofía avistada por Nietzsche no puede sino asumir ese desafío implícito en aquella sabiduría griega. Así es como ella tendrá que aprender del arte una de las condiciones constitutivas de su quehacer con todo cuanto rodea a los hombres, y por la cual Nietzsche siente que es preciso expresar su gratitud. En el § 107 de *La ciencia jovial* nos dice:

> Si no hubiésemos acogido las artes e inventado esta especie de culto de lo no verdadero, en absoluto hubiéramos soportado la comprensión de la universal falta de verdad y de mendacidad que hoy nos entrega la ciencia —la comprensión de la locura y del error como una condición de la existencia que conoce y siente. La *honradez* tendría como consecuencia la náusea y el suicidio. Pero nuestra honradez tiene ahora un contrapoder que nos ayuda a evitar tales consecuencias: el arte, como la *buena* voluntad de apariencia. No siempre permitimos a nuestros ojos redondear algo, poetizar hasta el final: y así ya no es más la eterna imperfección la que nos lleva sobre la corriente del devenir —así creemos llevar a una *diosa* con nosotros y nos sentimos orgullosos y como niños puestos a su servicio. Como fenómeno estético la existencia todavía nos es *tolerable*, y mediante el arte se nos entregan los ojos y las manos y por sobre todo la buena conciencia, para *poder* hacer de nosotros mismos un fenómeno tal.

Con este elogio y gratitud de Nietzsche para con el arte se puede apreciar, en primer término, el importante cambio experimentado por él en la valoración del arte con respecto a la rotundidad con que afirmaba, quince años antes, en *El nacimiento de la tragedia*, que «sólo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo»[35] a través de una metafísica del arte. El cambio de «justificada» a «tolerable» indica no sólo su alejamiento de su suspicacia juvenil y la ruptura con el pensamiento de Schopenhauer que permean ese libro —frente al que en 1886 exclama: «¡qué libro tan *imposible* [...]!»—,[36] sino más decisivamente el acceso de Nietzsche a su propio pensamiento a través de una radical reflexión acerca del valor de los valores con que se ha interpretado los fenómenos de la vida y del pensar.

En segundo término, y para concluir, digamos que el arte es entendido por Nietzsche como aquella actitud que permite permanecer libre ante las contingencias y azares del devenir y, sin embargo, habitar históricamente en él y con él para agenciarse el mínimo de estabilidad y permanencia requerida por la existencia. Pero también para no caer en la trampa hierática de la moral, de sus absolutos: bien y mal universales, que impiden el acceso renovado hacia la libertad sobre uno mismo y sobre las cosas —«estar yo sobre cada cosa como su cielo propio» nos decía Zaratustra—, exigido por el ideal del hombre pensado por Nietzsche, de tener que hacerse y rehacerse creadoramente a sí mismo en el curso de la historia y del devenir, superando así el abismo de la compasión[37] por su propia mortalidad y finitud.

El juego transformador con cuanto nos rodea y nos acucia, pero también con las propias fuerzas y sentimientos que pujan por manifestarse, y que exhiben a la vez la humana seriedad que traspasa el quehacer del arte, le permitiría al hombre asumir creadoramente su existencia en el reino ilimitado de los límites entre los cuales vive, y que le impulsan de continuo a transgredirlos, precisamente para hacerse a sí mismo, pues ya no hay ni una esencia que lo determine, ni un Dios ante el cual rendir cuenta y tributo por el hecho de su existencia en el mundo. Al quedar el hombre libre ante sí mismo y sólo en compañía con los otros hombres y sus obras, puede encontrar

33. *Ibíd.*, § 4.
34. Véase Cr., «Incursiones de un intempestivo», § 47.
35. NT., § 24.
36. *Ibíd.*, «Ensayo de autocrítica», § 2.
37. Z., «De la visión y del enigma», § 1.

en el arte no una justificación, un fin o sentido últimos de la existencia —puesto que ésta carece de tales referencias últimas—, sino aquello mediante lo cual ella se vuelve *tolerable*. Es decir, aceptable y vivible porque ahora sólo el hombre es responsable, ante sí mismo y frente a su pasado y en vista de su futuro, de sí mismo. La relación del hombre con el arte ha de despojarse de aquello que Nietzsche le critica a la moral —sus palabras grandilocuentes, absolutas y vacías—, para que al recrearse el hombre a sí mismo con la jovialidad de la ciencia pensada por Nietzsche, aprenda a *reír* de sí mismo y frente a todas las fatalidades que puedan circundarlo. En último término, nos dice: «amamos el arte *si* significa la huida del artista frente al hombre o la burla del artista acerca del hombre o la burla del artista sobre sí mismo...».[38]

38. CJ., § 379.



# NIETZSCHE, UN PENSADOR PÓSTUMO

## I

Es normal que al nacer un hombre reciba de sus padres un nombre. No sorprende, pues, que uno de ellos haya recibido el 15 de octubre de 1844 el nombre de Federico Guillermo, que llevaría hasta el final de su vida junto al apellido de su padre, Nietzsche. Sí puede llamar la atención, sin embargo, que alguien tenga más de un punto de término para su vida, y que eso suceda bajo diferentes nombres. Uno en que ella queda sellada con el mismo nombre que se recibió al nacer, inscrito ahora en la lápida de un cementerio. O bien otros momentos finales distintos, como aquellos en los que se puede haber expresado la sorpresa de todos quienes recibieron breves postales, notas o cartas de aquél que conocieron bajo el nombre de Friedrich Nietzsche, y que en los primeros días de enero de 1889 se dirigió hacia ellos firmando sus palabras con los nombres de Nietzsche César, Nietzsche Dionisos, una escueta N o El Crucificado o Dionisos.

Tal vez la sorpresa ante estos nombres no provenía, para los destinatarios de esas cartas, sólo del desvarío o la locura que en ellos se anunciaba. Pues Federico Nietzsche era un hombre peculiar. Desde muy pronto mostró ser un estudiante

brillante, luego un muy joven y controvertido catedrático de filología y más tarde un pensador inquietante e irreverente, a pesar de la soledad en que transcurrió su vida, y a cuya irreverencia no eran ajenos los significados aludidos en esos nombres. Desde la más importante de las dos figuras griegas, que con su pensamiento recrea en su primer libro *El nacimiento de la tragedia*, hasta el sarcasmo con que revierte hacia sí un aspecto más bien elusivo del título de uno de sus últimos libros preparados por él para su publicación, *El Anticristo*, con Dionisos y El Crucificado, parece recoger Nietzsche, en el filo del silencio a que lo arrojó la locura, los más decisivos temas de toda su reflexión lúcida como filósofo. No pretendemos aquí detenernos en la posible conexión entre la locura y la obra de Nietzsche. Nuestro interés es otro. Apunta al movimiento y al gesto realizado por Nietzsche para darse a sí mismo, como pensador, otros nombres que aquellos recibidos de sus padres. Y no sólo esto, sino también al hecho de que mediante esos otros nombres él piensa que ha de acceder a otro nacimiento suyo, pues de sí mismo dice y escribe, pocos meses antes del silencio que acabó con su obra: «algunos nacen póstumamente».[1] ¿Cómo entender este nombre dentro del conjunto de la obra de Nietzsche? ¿Tiene él un lugar propio en ella o es una mera figura retórica derivada tal vez de la desmesura de un solitario, que de ese modo pretende compensar esa situación en que transcurrió su vida? ¿Nos dice algo ese nombre acerca de él mismo como hombre y como filósofo?

Si en el último decenio de su vida como filósofo —y a ésta es a la que cabe continuar refiriéndose cuando hablemos de ella— Nietzsche desarrolló, afinó y dio nombres específicos a sus más propios pensamientos, a aquellos mediante los que intentó comprender no sólo al hombre y a la cultura de Occidente, sino también al modo en que en ésta aquél se hizo cargo del pensar calificado como filosófico, para criticarlo y llevarlo más allá de lo que había sido durante siglos, también y paralelamente —a medida que decantaba con mayor precisión sus intuiciones— hacia los últimos años de su producción teórica, Nietzsche comenzó a darse a sí mismo una serie de nombres distintos.

1. EH., «Por qué escribo tan buenos libros», § 1.



Tal vez en esos nombres se expresa ese doble movimiento practicado continuamente por él, de que toda salida hacia lo otro que uno está ya marcada por el lugar y la procedencia desde la que uno mismo, en su singularidad personal, sale hacia aquello otro que se le ha convertido en interrogante y en una incitación para intentar ver su perfil al trasluz, adentrarse en su tejido íntimo, desenmascararlo y, en fin, pensarlo, para así poder pensarse a sí mismo en y con eso otro. Es el doble movimiento que se hace presente en todo nombre y nombrar, pues al enunciarse uno mediante el acto del otro, del nombrar, en éste queda nombrado, así sea secreta o notoriamente, también el que nombra. Y este movimiento envolvente no es ajeno, por otra parte, a aquél que algunos suelen considerar como el escandaloso vértigo en que sume Nietzsche a la filosofía cuando a ésta la considera como inseparable de la persona del que filosofa. Pues no sólo él afirma que «supuesto el caso que se sea una persona, uno tiene necesariamente también la filosofía de su persona»,[2] sino que además agrega, llevando ese escándalo hasta el paroxismo, que «la carencia de lo personal toma su venganza en todas partes: una personalidad debilitada, exigua, extinguida, que se niega a sí misma y reniega de sí misma, ya no sirve para nada bueno —para lo que menos sirve es para la filosofía».[3]

Además del efecto de *boomerang* que estas palabras —alguien podría ya pensar— pudiesen tener para una evaluación de la filosofía de la persona Nietzsche, y apuntando ahora a uno de los aspectos contenido en el hecho de nombrar y en los nombres, Nietzsche convierte el movimiento de salida hacia lo otro que uno mismo en un gesto que permitiría lograr simultáneamente dos objetivos, corrientemente considerados como distintos: uno, el cumplimiento del dicho délfico «conócete a ti mismo» y, dos, el conocimiento de todo cuanto hay en el mundo a través de la vía y el estilo de la ciencia, cuando en otro texto suyo nos dice: «sólo al final del conocimiento de

2. CJ., «Prólogo», § 2.
3. *Ibíd.*, § 345.

todas las cosas el hombre habrá llegado a conocerse a sí mismo. Pues las cosas sólo son los límites del hombre».[4] Y sanciona el movimiento del pensar contenido en ese breve aforismo, titulándolo «*Conócete a ti mismo» es toda la ciencia*. De modo que para Nietzsche el conocimiento —tanto de lo supuestamente más próximo, el de uno mismo para sí, como de la multiplicidad de lo otro distante y ajeno a uno, las cosas—, aparece como un continuo recorrer, identificar, sopesar, traspasar y remover límites, dejando seguramente a su paso otras cosas, otros límites, que podrán ser considerados como «nuevos» con respecto a los ya habidos y desplazados. Y todo ello en un movimiento que no se detiene ante nada que pudiese ser considerado como estable, afincado en sí mismo, que no requeriría de nada otro para ser, pues *eso* sería ello mismo y desde sí todo cuanto puede ser: sustancia, esencia, fundamento, lo Uno, el Ser, Dios, o como quiera que en la tradición filosófica de Occidente se lo haya llamado.

Con ese movimiento del nombrar y conocer que marca a su gesto y a su figura de filósofo, sitúa Nietzsche al pensar, antes que en el ámbito del ser, de lo que en sí mismo permanece invariable y por ello cabría entenderlo como fundamento, en el del transcurrir, del devenir o del «llegar a ser» de todo cuanto en un momento se nos muestra con un perfil definido. De este modo señala a la dimensión de la historia como aquella desde la cual él procura pensar, intentando remediar lo que él considera que ha sido el error hereditario de los filósofos, la carencia de «sentido histórico». Asumir el pensar como un filosofar histórico significa no sólo no aceptar ya que haya hechos eternos o verdades absolutas desde las cuales comprender todo cuanto existe en el mundo contingente de los mortales y de las cosas perecederas, sino también ejercer ese pensar de acuerdo con las exigencias de «la virtud de la modestia».[5] De manera que ésta es, por así decir, un residuo que queda o una luz de alerta a considerar para todo subsiguiente nombrar y pensar.

Por otra parte, además de colidir esta exigencia con la imagen que los filósofos han solido tener de sí mismos y de las pretensiones de sus discursos teóricos, si retomamos nuestro propósito de examinar algunos de los nombres que Nietzsche se dio a sí mismo cuando pensaba sobre el hombre y las cosas, lejos parece encontrarse él mismo de esa modestia exigida por el estilo de pensamiento que él hace suyo, y que promueve como aquel que los hombres ya no podrían dejar de ejercitar. Pues de ningún modo parece ser una muestra de modestia la convicción con que en distintos textos se refiere a sí mismo, diciendo, por ejemplo, «sólo después de la muerte llegaremos a *nuestra* vida y estaremos vivos, ¡ah!, ¡muy vivos! ¡Nosotros los hombres póstumos!».[6]

Este nombre con que se caracteriza a sí mismo, «póstumo», que no es uno de los nombres propios con que corrientemente se denomina a alguien —se lo bautiza, se dice—, se lo asigna Nietzsche en tanto con él señala al grado de comprensión que alcanzarían sus pensamientos y sus escritos entre sus contemporáneos: ninguno, o tal vez alguno muy escaso. Antes que modestia, más bien parece haber soberbia frente a la capacidad que pudieran tener sus lectores para entender sus palabras. Así, en las dos primeras líneas del prólogo de *El Anticristo* dice: «Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos». O bien, en otro lugar, aceptando que aún no ha llegado su tiempo, pues ni siquiera se podría plantear la cuestión de si sus escritos han sido comprendidos o *in*-comprendidos, termina afirmando en el prólogo antes señalado: «Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen póstumamente», para arrogarse luego la pretensión de que «algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar».[7]

Aun cuando su aspiración de nacer de nuevo a través de sus escritos, de ser póstumo, no sea equiparable a un deseo de inmortalidad o de eternidad —que chocaría demasiado crasamente con su señalada exigencia de un filosofar histórico—, sí, al menos, requiere de alguna explicación la falta de modestia en que él allí parece incurrir. ¿De dónde procede esto que difí-

4. A., § 48.
5. HdH., I, § 2.
6. CJ., § 365.
7. EH., «Por qué escribo tan buenos libros», § 1.

cilmente podría ser percibido de otro modo que como una arrogancia suya?

¿Proviene tal vez del hecho señalado por él mismo de que «el espíritu orgulloso, el pavo real y el caballo son los tres animales más orgullosos sobre la tierra»,[8] en donde por dicho espíritu sólo cabe entender a la figura del filósofo, tal como ha existido sobre la tierra, y de la que él mismo se sabe ser un exponente? ¿O deriva quizás —como podría decir un psicólogo cualquiera de hoy— del enorme esfuerzo que él realiza por «compensar» a través de la dimensión teórica de su discurso filosófico esa personal situación suya de vida a la que se refiere reiteradamente en tantas de sus cartas, pero también en sus libros, y que se expresa en sus continuas alusiones al lamentable estado en que periódicamente su salud se ve debilitada por malestares estomacales, dolores de cabeza y en los ojos? Una salud corporal precaria que lo obliga, además, a emigrar de los inviernos del norte en busca de los climas más benignos para él del norte de Italia o del sur de Francia, imponiéndole un aislamiento de la gente con la que él pudiera convivir, y que parecen condenarlo a la soledad de un pensador nómade, de un viajero que sólo tiene a su propia sombra por compañía.

Si como hemos indicado que el propio Nietzsche señala, un hombre tiene la filosofía acorde a su persona, ¿de qué condiciones de existencia de su vida, a la que él mismo caracteriza como si habitara en una «casucha de perros»,[9] saca él las fuerzas, el tipo y calidad de argumentación para afirmar de sí mismo que es «el pensador más independiente y pensante en gran estilo de este tiempo»,[10] de ese siglo XIX en el que vive y del que, sin embargo, de algún modo ya estaría alejándose de él, en tanto se denomina a sí mismo también como «nosotros los europeos de pasado mañana, nosotros primicias del siglo XX»?[11] Tal vez no sea fácil otorgarle el privilegio de aceptar esa autoimagen y los nombres con que él la circunscribe, a un hombre que percibe su filosofía con ese grado de, digamos,

8. CJ., «Prólogo», § 2.
9. SW.KSA., 12.5[38].
10. SB.KSA., t. 7, carta 740.
11. MBM., § 214.



desmesura, y que atenta contra cualquier modestia. Pero quizá quepa igualmente prestar atención a algunas de las palabras mediante las que él mismo expresa la contradicción en que se desenvuelve su vida de hombre y de filósofo, en las que pudiera encontrarse algún indicio para comprender algo de esa situación suya:

> La antinomia de mi existencia reside ahora en que todo aquello que *necesito* radicalmente como filósofo radical —libertad de la profesión, de la mujer, de los hijos, de los amigos, de la sociedad, del país, del hogar patrio, de las creencias, libertad casi del amor y del odio— las siento como otras tantas *carencias*, en tanto que afortunadamente soy un ser viviente y no un mero aparato de abstracción.[12]

Y en una carta enviada por él desde Niza a su amigo Franz Overbeck el 14 de noviembre de 1886, en la que reproduce casi exactamente estas mismas palabras escritas durante esos días y recogidas en sus fragmentos póstumos, introduce una ligera variante en ese último párrafo al poner énfasis en que «afortunadamente soy un ser viviente y no una mera máquina de analizar y un aparato de objetivación», para agregar, unas líneas después, «ésta me parece ser la expresión *más objetiva* de mi complicada situación... ¡Perdón! O más bien: ¡Tú puedes reírte de esto!».[13]

La distancia que aquí toma frente a sí mismo no está exenta de alguna ironía y de una cierta desolación ante lo que experimenta como su necesidad y sus carencias, que no puede remediar ni tampoco denostar. Las exigencias de su persona y de su filosofía se le atraviesan una vez más en el camino, como le ha venido sucediendo desde hace por lo menos una década, si recogemos lo que en otra carta le escribiera a Heinrich Köselitz el 25 de julio de 1882: «Y de hecho: ¡considere Ud. cómo desde 1876 he sido en distintos aspectos, del cuerpo y del alma, más un *campo de batalla* que un hombre!».[14] Con la distancia que nos dan a sus lectores de hoy los años trans-

12. SW.KSA., 12.5[38].
13. SB.KSA., t. 7, carta 775.
14. *Ibíd.*, t. 6, carta 272.

curridos, parece evidente que la persona Nietzsche hubiese sido derrotada en ese campo de batalla por la filosofía Nietzsche. Y sin embargo, tal vez sea posible que esta afirmación pueda ser revertida, o por lo menos transformada en su aparente significado, desde la misma filosofía Nietzsche. Para intentar esta prueba, es preciso modificar en algún grado la dirección de nuestra reflexión acerca de los nombres que Nietzsche se da a sí mismo.

## II

¿De dónde procede el carácter de radicalidad que, Nietzsche estima, posee su filosofía? Al escribir Nietzsche en 1886 el Libro V que agregaría a la segunda edición de *La ciencia jovial*, le pone un título que opera como otro nombre con que él se designa: «Nosotros, los sin temor». En el § 343 con que inicia ese libro anuncia con alegría, sin ceremonias ni rodeos, el hecho que marca la radicalidad con que ejerce su pensamiento, pues se refiere a un acontecimiento que se encuentra en la raíz, en el punto de partida de aquello que, él considera, ha terminado imponiendo su sello sobre la cultura de Occidente: «El más grande y más nuevo acontecimiento —que "Dios ha muerto", que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa».

Tan grande, lejano e incomprensible para muchos es este acontecimiento, que no sólo su anuncio resulta inaudible para aquellos que ya viven bajo la sombra de ese hecho, sino que además es imperceptible para ellos en todo su alcance qué es lo que allí propiamente ha sucedido. Ya en el § 125 de esa misma obra había hecho exclamar Nietzsche a un hombre frenético, que es a la vez el personaje central que habla en su *Así habló Zaratustra*, una larga serie de inquietantes e incluso dramáticas interrogantes en que se exhibe la magnitud de lo que los hombres comienzan a perder con esa muerte: todo lo que ellos habían logrado forjar para sus vidas y sociedades a partir de ese fundamento, de ese suelo firme e incuestionable además en su eternidad, que era Dios. Toda la historia habida y hecha hasta esos momentos es la que comienza a desmoronarse, arrastrando consigo a los preceptos y normas de la moral que estaba rigiendo la cotidianidad de sus vidas.



Pero allí dice Nietzsche aún algo más. ¿Son los propios hombres que creían en ese Dios, quienes le dieron muerte, a pesar de que ellos mismos ni siquiera se dieron cuenta de lo que hacían cuando lo asesinaron con sus cuchillos. Pero alguien podría decir aquí, por lo pronto —«esto suena como un relato fantástico, propio de un hombre que acabó su vida en la demencia». Pues, sí, en todo caso, es un relato. Lo que el hombre frenético, Zaratustra o Nietzsche hacen, es, en primer término, sólo anunciar lo que otros hombres hicieron, a pesar de que el hombre frenético diga a quienes estaban allí en el mercado y refiriéndose a Dios: «¡*Nosotros lo hemos matado* —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!». ¿No es, sin más, Nietzsche quien dio muerte a Dios? a pesar de que como autor de las palabras del hombre frenético, no sea separable de ese hecho y de su anuncio. Más bien parece que es algo menos grave que ser asesino, o en todo caso algo distinto o de otro orden que el ser o no asesino, la manera como Nietzsche se siente frente a esa muerte; pues frente a su participación en ella, según él lo percibe, lo que él hace al anunciarla y sacar sus consecuencias para el pensar de su tiempo, cabe que sea entendido como algo más decisivo para el presente en el que vive y aún más para el futuro en el cual él sí quiere y espera ser oído y comprendido. Pues cuando más tarde se pregunta en el § 346 del mismo libro a que hacemos referencia: «¿Quiénes somos, pues, nosotros?», responde diciendo que «si quisiéramos nombrarnos simplemente con una expresión tal como ateo o incrédulo o incluso inmoralista, creemos que con ello no nos habríamos designado, ni mucho menos», para agregar luego otra frase que parece surgir desde su ya señalada inmodestia: «somos esos tres en un estadio tan avanzado como para que se entienda, como para que *vosotros* pudiérais entender, mis curiosos señores, cómo se siente uno allí».

Tal vez aquí cabría aclarar qué quiere decir él cuando dice encontrarse «en un estadio tan avanzado como para que se entienda» lo que él anuncia a través de ese individuo frenético. Tal vez esto tiene que ver con su afirmación de que él se califique a sí mismo, por lo pronto, como «nosotros los incompren-

sibles»,[15] por el hecho de que «ante la noticia de que el "viejo Dios ha muerto", nos sentimos como iluminados por una nueva aurora».[16] En cualquier caso, y no simplemente con un afán de exculpar a Nietzsche o de encontrar circunstancias atenuantes para él y para todos los demás hombres que cometieron ese crimen, cabe preguntarse: ¿qué tipo de cuchillo tiene que haber sido aquel que pudiera enterrarse en un ser incorpóreo como Dios para darle muerte? ¿Quién puso en esas manos o cómo ellas produjeron tales cuchillos? ¿Cómo puede morir algo que es eterno?

La manera como Nietzsche entiende y aborda este hecho tan grave y decisivo para la historia y cultura de Occidente, así como el modo y el estilo en que los hombres habrían desplegado a partir de allí su pensar acerca de sí mismos, de las cosas existentes en el mundo y de este mismo, creemos que puede entregarnos suficientes elementos para circunscribir, al menos, nuestra comprensión del sentido de algunos de los nombres con que Nietzsche se designa a sí mismo. Dejando de lado muchas otras cuestiones que a propósito de este asunto cabría considerar, sólo daremos aquí unas cuantas indicaciones que pudieran servir como una suerte de hitos, señales para recorrer el mapa de los nombres de Nietzsche. Con ello, sin embargo, creemos a la vez que estaremos recorriendo —aunque sea someramente— una buena parte del territorio de la persona y la filosofía Nietzsche.

Lo primero que cabe decir sobre la muerte de Dios, es que ella es el resultado de que ya *se ha vuelto increíble la creencia* en ese Dios, y es a partir de allí que comenzó a desmoronarse todo cuanto sobre él se construyó. Y ya en *Aurora* señalaba Nietzsche cómo se inició ese proceso de incredulidad. En lugar de seguir acumulando demostraciones de la existencia de Dios, nos dice, «hoy se muestra cómo pudo *surgir* la creencia de que existe un Dios y a través de qué medios obtuvo esa creencia su gravedad e importancia: de este modo se torna superflua una contraprueba de que Dios existe».[17] Esta afirmación suya tiene, por lo pronto, una doble consecuencia. Primero, que la muerte de Dios se hace patente y sucede realmente *en* los hombres, en el debilitamiento y pérdida en ellos de aquello que sostuvo a Aquél a quien se llamaba el Creador: Dios sólo puede morir cuando muere *en* los hombres lo que en éstos le dio vida a Él, cuando en ellos muere esa creencia. Hay aquí una traslación del eje del proceso de la Creación que no sólo afecta a Dios y a los hombres por la posición que ahora ocupan luego de quedar impugnado el origen de ese proceso, sino que ha de entenderse que también se transforman el sentido y las modalidades mismas según las cuales quepa que se cumplan ahora los actos de creación, recreación y transfiguración que los hombres lleven a cabo. Segundo, que es a partir de la corrección de aquel error hereditario de los filósofos, que Nietzsche denuncia y se decide a recuperar al introducir el sentido histórico en su pensar —que le permite descomprimir o desacralizar la pregunta por el origen, en tanto realza el valor de las preguntas por los comienzos y la procedencia, lo cual lleva a entender a su vez a la refutación histórica como la definitiva—, que ahora puede percibirse ese hecho que está ya desplegándose en su tiempo: «la decadencia de la fe en el Dios cristiano y la victoria del ateísmo científico».[18]

Y estos dos últimos, son dos fenómenos que se presentan estrictamente ligados entre sí, pero que además se han venido desarrollando a través de unas coordenadas que incluyen una geografía, una historia y a pueblos específicos, que son los mismos en que esa creencia comenzó a crecer en un momento y a afianzarse en otros, pues tales fenómenos son expresión de un «acontecimiento plenamente europeo en el que todas las razas deben tener su parte de mérito y honor». Que este acontecimiento signifique un mérito y un honor para quienes lo están cumpliendo, además de poder oírse como sorprendente para una buena conciencia cristiana, tiene otro lado más bien paradójico. Éste se manifiesta en el rigor con que esos hombres europeos habrían asumido la creencia inicial en que Dios *es* la verdad, y que sólo podían acceder a Él y a la Salvación por Él ofrecida mediante la plena identificación de sus vidas con Él y,

15. CJ., § 371.
16. *Ibíd.*, § 343.
17. A., § 95.
18. CJ., § 357.

por tanto, alejando de ellas tanto el pecado de obra como de pensamiento, aquellos que estremecen el cuerpo y enturbian el alma, es decir, todo aquello que dificulta o impide que sus vidas queden iluminadas por la verdad que es Dios. Así es como Nietzsche puede, unas líneas más adelante, dar una vuelta más a la tuerca de esta paradoja y decir que ha sido, que es:

> [...] una disciplina de dos milenios por la verdad, [la] que concluye prohibiéndose la *mentira* de la creencia en Dios... Se ve qué es *lo que* ha vencido propiamente sobre el Dios cristiano: la moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado cada vez más rigurosamente, la sutileza de padres confesores de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en pureza intelectual a todo precio.

De manera que lo que el hombre frenético anuncia con la muerte de Dios es la paradójico victoria del cristianismo en tanto moral de la verdad por sobre su propio dogma de la verdad de Dios o del Dios que *es* la verdad. Y así es como éste acaba suprimiéndose a sí mismo a través de aquello que inculcó, apoyado en las figuras de los sacerdotes, a los creyentes de su iglesia, pues «todas las grandes cosas perecen a sus propias manos».[19] Ya se podrá apreciar hasta qué punto la moral puede ser mortal, incluso para aquellos mismos hombres que la pensaron y promovieron, la manejan y la pulen en sus filos normativos, los que aun cuando apunten al alma o al espíritu, se adentran también en el cuerpo, modelando sus gestos y sus actos. Así, la moral no sería sólo un conjunto bien entramado de conceptos e ideas, leyes y normas que tiene como propósito orientar al hombre hacia la consecución del bien, sino a la vez es un instrumento para modelar las conductas de los hombres, los gestos de su cuerpo y las intenciones y los deseos de su alma y espíritu.

Cabría decir que cualquier moral con pretensiones de verdad universalista puede convertirse, y en este caso particular sin duda la moral cristiana se convirtió, igualmente, en un

19. GM., III, § 27.



arma que posee más de un filo. Si con uno de ellos se buscó tallar la figura del hombre, con otro de sus filos se fue lentamente cortando el hilo, según sea el caso, dogmático o trascendental del cual pendía la eficacia de esa arma, de ese cuchillo de doble filo de la moral. Y sólo mediante los peculiares efectos retroactivos de este tipo de arma incorpórea —pero capaz de adentrarse en los cuerpos y en las almas transformándolas—, es que ha podido comenzar a morir el ser más espiritual e incorpóreo que el hombre occidental pudo proyectar por sobre su vida y la naturaleza entera, apoyándose en aquella antigua, grandiosa e inusitada intuición religiosa judía que dio origen al cristianismo.

Es ésta una proyección realizada no sólo bajo el nombre de Dios, sin embargo, sino también bajo todos aquellos otros nombres con que la filosofía lo pensó, desde Grecia hasta los distintos rincones de Europa en que ella floreció, se afianzó y llegó a secularizarse durante la Modernidad y usando los medios de la Ilustración. Y todo esto, a pesar de que luego pudiera comenzar a sentirse desplazada o mirada con recelo por esas nuevas modalidades de ejercicio de la razón que en el siglo XIX experimentaron un extraordinario y expansivo desarrollo: las ciencias físico-matemáticas y naturales. Es decir, aquellas que, aun cuando en su mira y proceder científico no apuntaban a Dios, sino a los fenómenos específicos que se proponían en cada caso estudiar, acabaron debilitando la fe cristiana para lograr sobre ella la victoria de un dispositivo de la razón científica que, requiriendo de la verdad e impulsada por ella, no creía ni necesitaba ya otorgarle la condición de una y universal, inmodificable o eterna. El mundo del dogma y el de la razón tomaron caminos distintos y divergentes. El solo hecho de que la ciencia ya no necesitase de la verdad de Dios para delimitar sus campos de investigación, obtener éxitos en ellos y progresar hacia dimensiones prácticamente impensadas, en las que además de caer uno tras otro los límites previstos, para aparecer otros nuevos, y aún más para modificarse en ese proceso su propia comprensión y uso de la noción misma de límite —y todo esto al margen de que un científico, como hombre y para su economía personal de vida, creyese o no en la existencia de un Dios—, es lo que, estimamos,

estaba activamente operando en la mente de Nietzsche cuando anunció «la victoria del ateísmo científico» y su paralela consecuencia de «la decadencia de la fe en el Dios cristiano».

Y es en este contexto cuando a Nietzsche parece surgirle espontáneamente la necesidad de darse otro nombre a sí mismo, uno mediante el cual pueda emparentarse con todos aquellos otros hombres que durante siglos fueron lentamente contribuyendo a que pudiera darse ese acontecimiento percibido por él como una nueva aurora. «Somos precisamente buenos europeos», nos dice, para agregar inmediatamente, «y herederos de la más prolongada y más valiente autosuperación de Europa».[20] Es decir, de aquella superación mediante el «ateísmo científico» de lo que tal vez cabe considerar como el primer, aunque altamente conflictivo intento de unificación espiritual de esos países a través de lo que llegó a ser Roma y el Vaticano, pero, que duda cabe, en donde hubo que sortear las largas y complejas intrigas y guerras religiosas y políticas que asolaron a Europa durante siglos, pero que también ayudaron a darle un perfil.

Pero ese nombre de «nosotros los buenos europeos», trae consigo otro que él igualmente se da, y que en cierta medida puede operar como su reverso, aunque también como contradictorio con él, pues también dice de sí, «nosotros los sin patria, con respecto a la raza y a la procedencia». Sin embargo, a lo que aquí alude Nietzsche es a su neto distanciamiento con respecto a lo que él percibe que trae consigo la política alemana de su tiempo, «la nacionalista sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre, por cuya causa se delimita y bloquea hoy en Europa a un pueblo contra el otro, como si estuviesen en cuarentena».[21] Pero más que una contradicción contra su sentirse europeo, lo que allí se expresa es su sentirse en contradicción con lo que está siendo vigente en su tiempo: el difícil surgimiento de aquellas formas de gobierno de los países que, teniendo su punto de partida en la Revolución francesa, buscaban reemplazar la monarquía por la república y la democracia de ciudadanos libres e iguales entre sí. Sin duda éste

20. CJ., § 357.
21. *Ibíd.*, § 377.



no es el momento para analizar su fuerte crítica a los principios y a los supuestos que sustentaban a ese movimiento democrático. Baste simplemente decir que aquí, una vez más se muestra el carácter intempestivo de su pensar, que igualmente está conectado con el hecho de sentirse él como un hombre póstumo, pues esa intempestividad es la que le lleva a actuar «contra el tiempo presente y, de ese modo, sobre ese tiempo y a favor, esperamos, de un tiempo por venir».[22]

Es contra la corriente que domina en su tiempo, que él puede creer que haya algunos europeos que tengan «derecho a llamarse a sí mismos, en un sentido relevante y honorable, los sin patria —¡a ellos encomiendo expresa y cordialmente mi secreta sabiduría y *gaya scienza*!».[23] Es decir, aquella ciencia jovial que puede algún día comenzar a desplegarse cuando las sombras de la muerte de Dios hayan comenzado efectivamente a ser desplazadas por la aurora vislumbrada por él para el futuro. Y es igualmente a partir de aquí que se podrían comenzar a experimentar y a configurar otras formas de relación de los hombres, unos con otros, en el ámbito de la sociedad, que vayan más allá de las conocidas y habituales hasta ese momento.

Muchos efectivamente han sido los hombres que participaron, y aún hoy conscientemente o no continúan haciéndolo, en el ensanchamiento del espacio ocupado por esa sombra que, Nietzsche percibió, se cernía sobre Europa con la muerte de Dios, y que hoy, a través de las distintas modalidades de la colonización europea sobre el planeta entero, se proyecta también sobre todos aquellos que habitamos físicamente en otros mundos que el europeo. Pues tampoco entendía Nietzsche a Europa sólo como una referencia geográfica. Las comillas que suele colocar en contextos específicos a esa palabra así lo avalan, como cuando de ella dice que a ésta hay que entenderla «como una suma de juicios de valor que comandan y se nos han convertido en carne y sangre».[24] Si al estar situados fuera

22. CI., «Prólogo». Véase la propuesta de Nietzsche acerca de lo que significan la democracia y la igualdad que ésta trae consigo, así como su interpretación de lo que ambas habrían de llegar a ser en otro futuro, en *Una transvaloración del hombre democrático* y *La igualdad, más allá de la modernidad*, incluidos en este volumen.
23. *Ibíd.*
24. CJ., § 380.

de las coordenadas de su geografía específica, nosotros podemos ser hoy todavía de algún modo europeos, es porque nuestros juicios de valor aún proceden de aquel estilo de pensamiento, en la filosofía y en la ciencia, en la moral y en gran parte de nuestra vida cotidiana, de aquellos criterios teóricos que en Europa se gestaron y decantaron, y porque nuestras actuales y urgentes interrogantes acerca de esos criterios, no son radicalmente distintas de las que en ese continente se plantean quienes sí son herederos inmediatos de esa historia y cultura europea de que habla Nietzsche.

Aquí parece conveniente detenerse mínimamente en el otro elemento de la cita recién dada. En el hecho de que esos juicios de valor pueden llegar a comandar sobre los hombres, más que a partir de su bondad o consistencia teórica, porque ellos «se nos han convertido en carne y sangre». Con esta imagen alude Nietzsche a un tema central de todo su pensamiento en torno a la vida del hombre y a la modalidad según la cual la filosofía habría intentado pensarla, o más bien, soslayarla, cuando no ignorarla o despreciarla, según el juicio que a Nietzsche ésta le merece, especialmente en tanto más notoriamente se muestren en ella las marcas que pueda haberle dejado el dogma y la moral cristiana. Pues ésta es la que a través de su concepto fundamental, Dios, ha demostrado poseer una «entera hostilidad a muerte contra la vida».[25]

Y ello deriva del hecho de que en ese concepto se ha situado el fundamento tanto de todo cuanto el hombre puede hacer consigo mismo desde la instancia de la razón, o más ampliamente, del espíritu que lo asemeja a ese Dios, como de todo cuanto puede esperar para su vida desde la única dimensión que le permitiría ser redimido más allá de la muerte, la inmortalidad de su alma. Y en tanto el espíritu y el alma han sido privilegiadas por esa moral para determinar el sentido de la existencia del hombre, mediante ella se le ha enseñado a él, señala Nietzsche, una moral de la renuncia a sí mismo, es decir, a aquello que constituye el «centro de gravedad»[26] del hombre: su cuerpo. Pero es claro que la moral cristiana no ha

25. EH., «Por qué soy un destino», § 8.
26. *Ibíd.*, § 7. Véase mayores desarrollos de este tema en *Recuperar el centro de gravedad*, tema que es igualmente empleado como uno de los ejes de interpretación en casi todos los otros textos de este volumen.



sido la única que ha desvalorizado el cuerpo como realidad desde la que el hombre puede asumirse y conocerse a sí mismo, debido a que él es más bien el lugar de incubación y manifestación de las pasiones y del pecado. Igualmente en gran parte de la tradición filosófica y de acuerdo con sus exigencias de acceder a la verdad una y universal en el conocimiento, el cuerpo ha quedado desvalorizado como instancia posible para lograr ese propósito, en tanto se lo ha considerado como la «sede» o el lugar primario de existencia y manifestación de los sentidos, que, en repetidas ocasiones, se ha constatado, nos engañan, son mudables en sus impresiones y perecederos ellos mismos junto a la caducidad del cuerpo, y que por consiguiente no garantizan la obtención de un conocimiento apodíctico.

Esa doble desvalorización del cuerpo como centro de gravedad del hombre, Nietzsche entiende que ha tenido funestas consecuencias tanto para la autocomprensión que el hombre pueda haber logrado de sí mismo, como de las posibilidades que se le cierran para pensar desde sí mismo. En el primer caso, esa devaluación del cuerpo lleva consigo que el hombre haya aprendido «a despreciar los instintos primerísimos de la vida..., a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad».[27] Pero no sólo ésta queda reprimida con ese desplazamiento del centro de gravedad, y la vida misma condicionada y mediatizada en sus posibilidades de procreación por las exigencias impuestas por algo radicalmente otro que ella, sino que a la vez quedó abierta allí la puerta para que se introdujese en la existencia del hombre occidental uno de los aspectos de aquel otro fenómeno que asola a Europa: el nihilismo. Pues «cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida sino en el "más allá" —*en la nada*—, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad».[28] Ese "más allá", ese Dios, ante el cual el hombre en todos sus aspectos se encontrará siempre en un déficit, por definición, imposible de

27. *Ibíd.*
28. AC., § 43.

saldar, y que implica la decisiva devaluación, la negación de todo lo humano en la vida, no pueden sino conducir al debilitamiento y decadencia del hombre con respecto a lo que él pueda desear y querer desde sí mismo, convirtiéndolo en un ser «más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente», ante el cual ya no cabe tener miedo, pero tampoco amor, respeto, esperanza en él o voluntad de él. Y Nietzsche saca la conclusión inevitable frente a ese fenómeno que comenzó con dicha pérdida del centro de gravedad: «Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...».[29] Esta expresión primera del nihilismo es consecuencia además, señala Nietzsche, de esa transvaloración de los valores que también significó, desde sus inicios, el largo proceso que condujo al predominio del principio teológico y de los valores en que se asienta esa moral.[30]

Precisamente porque Nietzsche se entiende a sí mismo como un filósofo radical, que quiere pensar radicalmente el fenómeno de la vida humana, puede sentir alegría ante los signos que anuncian la muerte de Dios y sentir que una nueva aurora puede abrirse para el hombre, y que incluso «ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación —finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado».[31] Avizorar que a partir de ese «más grande y más nuevo acontecimiento» pueden comenzar a revolverse de nuevo las cartas del juego de la historia en que el hombre ha estado involucrado, y sintiéndose como filósofo situado «entre hoy y mañana, puesto en tensión dentro de la contradicción entre hoy y mañana», es decir, dentro de la percepción del nihilismo que avista en su tiempo y de los esfuerzos que realiza por pensar las condiciones desde las que en un futuro se lo pueda superar y abrir otro espacio para que el hombre asuma su vida, a continuación se da a sí mismo otro nombre y dice: «nosotros primerizos y nacidos prematuramente al siglo que se avecina».

29. GM., I, § 12.
30. Cfr. líneas finales de EH., «Por qué soy un destino», § 7.
31. CJ., § 343.



Este ser prematuro suyo es el reverso temporal —al percibirse a sí mismo mientras vive—, de su calificarse a la vez como un hombre póstumo, en tanto entiende que todavía no está despejado ese horizonte que a él, sin embargo, se le aparece como «libre de nuevo», a través de su haber sido capaz de pensar lo que puede llegar a suceder con el hombre una vez que acabe viendo, aceptando, haciendo suya esa muerte de Dios, y se decida a ir más allá de ella, es decir, hacia su propia vida.

Pero si Nietzsche está consciente que tal transformación del hombre no es un asunto inminente, es precisamente porque él otorga todo su peso al hecho de que el cuerpo es el centro de gravedad del hombre y porque si en Europa llegaron a comandar una suma de juicios de valor, fue debido a que ellos se convirtieron en «carne y sangre» en esos europeos, y no cabe pretender borrarlos de esas vidas mediante el simple expediente de declarar que eran juicios errados. Es mediante algunas palabras de Zaratustra como podemos apreciar un aspecto más de lo que Nietzsche piensa sobre este punto:

> De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre, ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! No sólo la razón de milenios —también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero.[32]

32. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De la virtud que hace regalos», § 2. Parece legítimo interpretar desde aquí un aspecto, al menos, de la locura de Nietzsche. Es el esfuerzo por pensar —y la correlativa denuncia que él hace de— el sustento en que se apoya y las consecuencias que ha tenido para los hombres en Occidente esa demencia de la razón de milenios, impuesta en esa geografía e historia y que condujeron al hombre a perder su centro de gravedad, lo que también habría contribuido a hacerle perder su eje a la lucidez de la cabeza pensante Nietzsche, para terminar cayendo en el desvarío de sus últimas cartas y la «ausencia de obra» luego de los primeros días de enero de 1889 y hasta el 25 de agosto de 1900. Cabría decir aquí que la radicalidad de la opción filosófica de Nietzsche no quedó impune en su propia vida, sino que pagó con ese silencio de la locura de sus últimos años tanto por la condición intempestiva de su pensar «puesto en tensión dentro de la contradicción entre hoy y mañana», como por las carencias que como hombre experimentó a partir de las antinomias en que veía que transcurría su vida.

¿Cómo superar esa herencia dejada por la pérdida del centro de gravedad y que, como señalamos más arriba, le cerró al hombre posibilidades para pensar desde sí mismo? ¿Cómo recuperar ese centro de gravedad luego de esa larga historia de dos milenios, en la que el hombre se hizo cuerpo con aquel estilo de ejercicio de la razón imperante en ella, y que le condujo a lo que cabría considerar como la demencia del nihilismo que Nietzsche denuncia en el hombre de su tiempo? Cuando él se apresta a enfrentar este dilema, no puede menos que volver a darse otros nombres que señalan hacia la situación en que se encuentra, por lo pronto, él, aunque no desecha la posibilidad de que también comience ya a aparecer pronto «un nuevo género de filósofos» a los que él se aventura a bautizar, dice, «con un nombre no exento de peligros. [...] Esos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores* (*Versucher*). Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa y, si se quiere, una tentación».[33]

Tal vez esta tentación y tentativa suya esté ligada a su deseo de no estar solo cuando piensa lo que ha pensado, y que parece reflejarse en el hecho de que cuando él se da nombres a sí mismo, antes que referirlos a un solitario «yo», suele enunciarlos en primera persona plural, tal como lo hace frente al dilema recién aludido: «Nosotros los nuevos, los sin nombre, los mal comprendidos, los nacidos prematuramente para un futuro aún no demostrado —necesitamos para una nueva meta, también de un nuevo medio, es decir, una nueva salud, una más fuerte, más escarmentada, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes habidas hasta ahora».[34] Y llegados a este punto, sentimos que no tenemos más remedio que citar latamente otro texto de Nietzsche, escrito por las mismas fechas en que redactó el inmediatamente anterior, pero ahora del prólogo que escribiera para la segunda edición del primer tomo de su *Humano, demasiado humano*, en la primavera de 1886. Las condiciones para lograr esa nueva meta y salud son:

33. MBM., § 42.
34. CJ., § 382.



> [...] el autodominio y la crianza del corazón, que permite igualmente recorrer el camino por muchos y contrapuestos modos de pensar [...] hasta [llegar a] aquella sobreabundancia de fuerzas plásticas, curadoras, reformadoras y reproductoras, que son precisamente el signo de la *gran* salud, aquella sobreabundancia que le otorga al espíritu libre el peligroso privilegio de vivir *en el ensayo* (*auf den Versuch*) y le permiten ofrecerse a la aventura: ¡el privilegio de maestros del espíritu libre! [...] Ya no se vive más entre las cadenas del amor y el odio, sin un sí, sin un no, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos; [...] se es consentido, como cualquiera que ha visto alguna vez *debajo* de sí una terrible pluralidad.[35]

Por afán de brevedad, hagamos sólo unas pocas y escuetas observaciones a partir de los textos acabados de citar y sobre el trasfondo de lo dicho en este trabajo: 1) la gran salud requerida para adentrarse en aquel futuro previsto por él como una esperanza, pero del que no puede tener certeza acerca de su cumplimiento, supone la capacidad del hombre para perfilar, establecer tanto un nuevo tipo de afectos, sentimientos y pasiones desde las cuales vivir y operar, como de control sobre ellas, una vez que se ha recuperado la entera realidad del cuerpo como centro de gravedad; 2) sobre esta base sería posible transitar por entre modos de pensar, por entre una serie de modelos o paradigmas que es preciso inventar y probar en su viabilidad, no reductibles ya sin más a una sola instancia divina o teórica legitimadora de sus proposiciones; 3) para ejercer así el pensar se requiere de una tenacidad y osadía que no se arredre ante los fracasos eventuales, y de unas fuerzas que permitan entender el pensar como un continuo y prolongado proceso de experimentación y ensayo, abierto a la pluralidad de elementos y hechos, situaciones y alternativas que ahora se le ofrecen o él mismo ha de crear, y 4) en esta capacidad radica la nueva y gran salud, que ha de ser expresión de otro tipo de hombre y de un pensar de nuevo cuño, comparado con aquel que condujo al debilitamiento del hombre expresado en el nihilismo denunciado por Nietzsche. A los poseedores de esta otra salud es a quienes él denomina con el nombre de «espíritus libres».

35. HdH., I, «Prólogo», § 4.

Y es a la obtención de esta gran salud a la que apuesta Nietzsche como filósofo radical. A través de ella es cómo él se esfuerza por superar las ya aludidas limitaciones de sus enfermedades físicas y las carencias señaladas en las antinomias de su existencia. No ignora ni reniega de unas u otras. Más bien procura poner en juego a ambas en medio de lo que es su apuesta personal, y ésta le lleva a decir, «convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía».[36] Pues, como indica en otro lugar: «Vivir —eso significa para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera. [...] Este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía».[37]

Cabría destacar otro punto a partir de las consecuencias derivadas del tema de la gran salud: se trata de la modestia exigida a su pensar por el filosofar histórico ejercitado por él. La modestia de Nietzsche ya no puede ser aquella que, junto a la debida gratitud, debe expresar la criatura mortal ante el Supremo Creador por la vida concedida o por la redención y la salvación eterna prometidas. Tampoco puede ser aquella que, en el plano ontológico o gnoseológico, debe reconocer y aceptar la diferencia entre la unidad de la esencia y sus múltiples modos de manifestación específica, quedando así marcada la subordinación de éstos a aquélla. ¿De dónde procede pues la modestia de Nietzsche? Al no haber ya Dios ni esencia fundante, ella sólo puede provenir de la riqueza adquirida por el mundo a través de los múltiples elementos e instancias que ahora han de ser válidamente reconocidas y aceptadas como constitutivas de él, y que ya no pueden ser obliteradas desde ninguna posición trascendental privilegiada. La riqueza frente a la cual se decanta la modestia de la nueva propuesta de Nietzsche para el pensar es la de lo que él llama como «nuestro nuevo "infinito"», aquél configurado por la certeza, nos dice, de que «el mundo se nos ha vuelto más bien «infinito» una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*».[38]

36. EH., «Por qué soy tan sabio», § 2.
37. CJ., «Prólogo», § 3.
38. *Ibíd.*, § 374.



Es la modestia que ya no intenta atemorizadamente divinizar de inmediato a todo cuanto de desconocido haya en ese mundo, del cual ahora se acepta la multiplicidad de elementos contingentes, diversamente relacionables, juzgables y valorables que hay en él y lo constituyen. Es la modestia que asume sin rubor ni pavor la infinitud de las interpretaciones y de los conflictos que allí se generan y habrán de resolverse situándose a la altura de lo que allí está en juego. Una modestia que acepta que en ese nuevo plano en el cual ha de ejercitarse el pensar, puede haber «demasiadas diabluras, estupideces, locuras de la interpretación —incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos». Por otra parte, esta modestia ha de desplegarse igualmente con un temple de ánimo apropiado a ella, que es el de la lúcida alegría de la ciencia jovial, de aquella que no cesa de seguir pensando bajo la «creencia de [que] se ha despertado de nuevo a un mañana y a un pasado mañana, el súbito sentimiento y presentimiento de un futuro, de próximas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas».[39]

Como se podrá apreciar, estas últimas son casi las mismas palabras, en todo caso, el mismo conjunto de temas en torno al cual gira la serie de nombres con que Nietzsche se denomina a sí mismo. Y para abrirse a ese futuro que la ciencia jovial le hace presentir, él estima que requiere, por lo menos, de dos cosas. Una, persistir en la recuperación del sentido histórico para el ejercicio del pensar, entendido tanto como instancia que permitiría quebrantar y en algún momento eliminar los dogmas desde los que ha solido vivir el hombre, y las subsiguientes costumbres y hábitos generados a partir de ellos, así como, por otra parte, que él actúe como una suerte de antídoto para precaver y mantener a raya las eventuales tentaciones de querer divinizar o absolutizar las interpretaciones que, en un momento determinado, se postulen y para las cuales se ofrezcan argumentos probatorios. Y en una modulación acerca de la manera específica en que él, en cuanto filósofo, experimenta este sentido histórico, como siendo «algo aún tan pobre y frío», tal como suelen ser precisamente aquellos instan-

39. *Ibíd.*, «Prólogo», § 1.

tes en que despunta un nuevo día con respecto a la luz y al calor que él alcanzará hacia el mediodía, dice: «Nosotros, los hombres de hoy, comenzamos precisamente a formar la cadena de un sentimiento futuro muy poderoso, eslabón por eslabón —escasamente sabemos lo que hacemos».[40]

Y entendemos que este peculiar sentimiento que es el sentido histórico, emerge como el extraño lugar desde el cual se despliega el pensar de Nietzsche, que cuando lo ejerce, «tiene un horizonte de milenios delante de sí y detrás suyo»,[41] para situarse críticamente frente a este último y lleno de esperanzas ante el primero. Es el instrumento de la genealogía con el cual lleva a cabo esa crítica que le impone examinar «toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana».[42] Ese sentimiento asumido como la tarea y la pasión que impulsa el conocimiento es el que se convierte en el punto de apoyo para su nombrarse a sí mismo como un pensador póstumo. Y es ese mismo sentimiento el que le lleva a confiar en que el hombre podrá convertirse más tarde, en algún punto impreciso del futuro, en otro tipo de hombre, uno que pueda sentir y pensar como humanamente creadoras esas fuerzas que configuran su cuerpo como su propio centro de gravedad. Aquí se encontraría, estimamos, un punto de cruce decisivo de las propuestas teóricas de la obra de Nietzsche, y es sobre él que apoyamos nuestra interpretación de su autocomprensión como un hombre y un pensador póstumo. Desde este punto de cruce se puede visualizar a su vez los elementos en juego, la procedencia y la dirección de esas otras vías pensadas por Nietzsche, y que tienen como meta recuperar para la vida un horizonte desde el cual poder volver a afirmarla, comprenderla y transformarla creadoramente: son las vías de la transvaloración de los valores —que ha tenido formas de efectuación ya en la historia pasada y que él espera pueda alcanzar en el porvenir otros modos de realidad—, y del eterno retorno, entendido, por lo pronto, como esa fórmula del pensar en que se condensa el máximo acercamiento posible de un modo del devenir y la historia a la unidad y estabilidad de lo que en la tradición filosófica se ha denominado como el mundo del ser.[43]

40. *Ibíd.*, § 337.
41. *Ibíd.*
42. GM., «Prólogo», § 7.



Más arriba dijimos que Nietzsche requería por lo menos de dos cosas para abrirse al futuro que la ciencia jovial le hace entrever. Y lo segundo, que acompaña a la modestia y a la jovialidad antes señaladas, es otro peculiar sentimiento o tono afectivo aparentemente contradictorio con esa modestia inevitable, o al menos paradójica una vez más. Se trata de la petulancia, pues, afirma, «ninguna cosa en la que no intervenga la petulancia sale bien. Sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza».[44] Y aquí cabe entender que se trata de aquella fuerza que, por lo pronto y para mantenernos cercanos a la línea de lo ya dicho, no se arredra ante la infinitud de las interpretaciones, y que más bien tiene que ofrecer una y otra vez argumentos para afirmar aquélla elegida o reajustarla a partir de las instancias que se generen desde los debates y los conflictos en que vive toda interpretación. Y conectando además esta petulancia con otro tema desarrollado por Nietzsche, especialmente en *La genealogía de la moral*, cabría decir que ella es el sentimiento que corresponde al hombre noble —que, sin duda, nada tiene que ver con noblezas provenientes de linajes de «cortes reales»—, puesto que más bien es aquel hombre que «vive con confianza y franqueza frente a sí mismo»,[45] y que por ello es capaz de darse y mandarse a sí mismo un sí y un no, y que al obedecerlos, obedeciendo su propia palabra y mandato, obra conforme a ellos.

Como suele suceder, sin embargo, cuando uno honestamente quiere adentrarse en el pensamiento de Nietzsche, que

43. SW. KSA., 12.7[54].
44. Cr., «Prólogo».
45. GM., I, § 10. A diferencia del hombre del resentimiento, del esclavo, del cristiano, que «no es franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*». Y cabría entender que este tipo de hombre es alguien que cuando camina sobre la tierra, continuamente visquea hacia los lados, hacia atrás o hacia arriba, buscando sustento en algo o alguien que habite en algún «cielo» seguro. Dentro de este contexto, se puede conectar esta imagen tradicional del «cielo» con aquélla enunciada por Zaratustra en la sección «Antes de la salida del sol», contenida en ese libro «suyo»: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia». Seguramente mucho de lo que Nietzsche proyecta a través de Zaratustra en esta imagen del «cielo», tendría que tenerlo presente y hacerlo suyo ese otro tipo de hombre llamado «noble» por él.

una palabra o un tema llevan a otra y a otro, resultando a veces difícil establecer el punto final de detención, como no sea mediante el expediente de la fatiga o del callejón sin aparente salida, en este caso, esas palabras acerca de la petulancia y del hombre noble, nos llevan a otro tema que es el de «la fórmula de mi felicidad», según dice en *El Crepúsculo de los ídolos*, y que en *El Anticristo* expresa como «fórmula de nuestra felicidad». La única diferencia entre ambos textos se encuentra en el *mí* y el *nuestra* de su felicidad, pues el contenido o el diagrama de ella es en ambos casos el mismo: «un sí, un no, una línea recta, una *meta*».[46]

A estas alturas de lo dicho tal vez quepa ya vislumbrar aquel tipo de hombre con el cual Nietzsche desea compartir lo experimentado por él como *su* felicidad, aquéllos que él ve despuntar en el futuro de un horizonte que podría comenzar a perfilarse una vez que él ya no esté sobre la tierra con ellos. Esos hombres que viven en el experimento y en el ensayo frente a la infinitud de las interpretaciones, y que apartan de sí toda resignación ante lo mudable de ellas y la caducidad de la existencia. Aquéllos que han llegado a aprender a caminar en pos de esa línea recta y camino más corto entre dos puntos, que los buenos navegantes saben que se encuentra siempre en la dirección de los buenos vientos que inflan las velas de su navío, y que por ello saben que no pueden ni quieren abandonar los hechos y las contingencias de la vida cotidiana tanto para navegar, para vivir, como para darse una meta. Una meta, que en cuanto es tal, puede mantener derecho el cuerpo de un hombre, sostener y articular sus fuerzas y diferenciarlo de otros seres vivos, pues, nos dice: «necesitamos metas porque tenemos necesidad de una voluntad —que es nuestra espina dorsal».[47] Son los hombres que han hecho suya esa voluntad que, como una espina dorsal, atraviesa su cuerpo, es decir, su centro de gravedad, y les permite darse un sí y un no para su querer y actuar. Entendemos que éstos son los hombres a los que Nietzsche invoca veladamente cuando se da nombres a sí mismo, que apelan a un «nosotros».

46. Cr., «Sentencias y flechas», § 44; AC., § 1.
47. SW.KSA., 12.6[9].



Pero seguramente es también un nosotros mediante el cual invoca a más de un aspecto del gran tema en torno al cual gira todo su pensar: la vida, y lo que le es inseparable: el amor a ella. Pues, declara, «nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar».[48] Y este amor es el que le provee de varios recursos para asumir con un sí y un no su vida. Por lo pronto, le provee de la posibilidad de una demasía, pues «Todo amor no *quiere* amor: —quiere más».[49] Un más que expresa tanto una carencia de la persona Nietzsche como una necesidad del filósofo Nietzsche, en donde carencia y necesidad, la persona y el filósofo se entrelazan hasta el punto que pareciera no quedar más remedio que señalar que la filosofía Nietzsche *es* la persona Nietzsche, así como ésta vivifica a aquélla, aunque para hacerlo tenga que recorrer todos aquellos «caminos torcidos»[50] por los que, según la vida le dice a Zaratustra, ella tiene que transitar para superarse siempre a sí misma, una y otra vez. Pues, Nietzsche ahora nos dice: «El *amor* es el peligro del más solitario, el amor a todas las cosas, ¡*con tal de que vivan!* ¡De risa son, en verdad, mi necedad y mi modestia en el amor».[51] Es la modestia del amor del solitario que, antes que preguntar por el tipo y la calidad de una vida, pretende impulsarla primero que nada a que viva, y a que quiera otra vez más la vida, cuando se da cuenta que ella puede no ser mucha cosa, pero que sí es la única cosa que puede llegar a poseer si la hace suya realmente. Es la modestia que incluye dentro suyo la necedad, pero también la demencia de querer la vida a pesar de todo lo inestable que en ella pueda haber y desde ella surgir, cuando no tiene más que interpretaciones para habérselas con ella. «Siempre hay algo de demencia en el amor. Pero siempre hay también algo de razón en la demencia.»[52]

¿Es esta razón que Nietzsche encuentra como estando presente en la demencia un simple consuelo de solitarios? Tal vez sea el grano de razón que despunta en medio de la demencia

48. Z., «Del leer y escribir».
49. *Ibíd*, «Del hombre superior», § 16.
50. *Ibíd*, «De la superación de sí mismo».
51. *Ibíd*, «El viajero».
52. *Ibíd*, «Del leer y el escribir».

del nihilismo de su tiempo, lo que le hace ver que aquel «nosotros» a que invoca será el de todos aquellos a quienes su voluntad les dice: «*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el suprahombre*» (Z. 123). Y sin duda Nietzsche ama a este otro tipo de hombre que algún día ha de aparecer sobre la tierra para darle a ella un sentido. Un tipo de hombre en el que fluyan y se expresen su fortaleza, risa y jovialidad, la ligereza y a la vez la certeza de su enfrentamiento con la pluralidad y las apuestas y conflictos que ésta trae consigo, porque es la pluralidad que configura a la vida en su condición de «ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades».[53] Es en medio de esta situación que, estimamos, Nietzsche se da nombres a sí mismo y, a la vez, anticipadamente a aquellos otros hombres en cuya compañía quisiera sentirse en el tiempo por venir vislumbrado por él. Pero, además, sería el movimiento de un nombrar mediante el cual establece la delimitación del lugar que esos hombres habrán de ocupar en el contrajuego de lo que ha sido y habrá de ser la cultura, la sociedad y los acontecimientos políticos vividos por él y aquéllos que habrán de perfilarse en lo que para él es aún un futuro.

Y si para asumir así la vida ese hombre ha de convertirse en un guerrero, en su pensar y en su vida cotidiana como persona, también tiene algo más por que hacerlo, porque la vida es una mujer. Y de ésta, de algún modo aprendió Nietzsche a saber que «ama siempre únicamente a un guerrero», pues esa otra mujer que es la sabiduría, con la que Nietzsche alguna amistad tiene y a la cual ella parece retribuirle, sabe como quiere a los hombres: «valerosos, despreocupados, irónicos, violentos».[54]

53. *Ibíd*, «De la superación de sí mismo».
54. *Ibíd*, «Del leer y el escribir».



# II

# ENTRE LA VOLUNTAD Y LA HISTORIA

# ENTRE LA VOLUNTAD Y LA HISTORIA

## 1. La modernidad y Nietzsche: un conflicto que incita a pensar

El enfrentamiento sostenido por Nietzsche con las ideas de la modernidad es una de las vías a través de las que se puede iniciar una interpretación de gran parte de su pensamiento y, más específicamente en esta ocasión, de sus proposiciones acerca de la voluntad. La crítica a que somete esas ideas es una que pretende superarlas desde por lo menos dos posiciones.

A través de la primera, se abre hacia toda la pluralidad y el devenir puestos de manifiesto en los acontecimientos de la historia, que le conducen a reflexionar acerca del proceso mediante el cual la razón llegó a ser lo que es y a adquirir el poder teórico y práctico ostentado por ella en la cultura occidental, aun cuando en su relación con esa racionalidad los pensadores de ese período no hayan asumido nítidamente la condición histórica de ella. A través de la segunda, Nietzsche dirige su mirada crítica hacia la línea o dirección fundamental según la cual se produjo el desarrollo de los planteamientos teóricos de la modernidad, que quedaron por lo menos al desnudo en sus limitaciones, cuando llegó el momento en que no pudieron sino ser contrastados sus fines y sus consiguientes

expectativas con el despliegue efectivo de las sociedades occidentales, a partir de los fuertes cambios introducidos en los distintos ámbitos de la sociedad civil por las Revoluciones Industrial y Francesa. Si bien estos acontecimientos surgieron, al menos parcialmente, desde dentro del campo de ideas de la modernidad, las transformaciones generadas por ellas hicieron inevitable que llegase el momento del balance entre lo pensado y la realidad de lo alcanzado. No obstante, no cabe olvidar que ese enfrentamiento suyo con la modernidad se inscribe en su crítica mucho más amplia al conjunto del desarrollo del pensamiento y la cultura occidental, considerada desde la época trágica y clásica de los griegos hasta su propio tiempo. Por lo demás, de este último podría decirse que continúa siendo un presente para nosotros, en tanto que el siglo transcurrido desde Nietzsche hasta hoy, visto desde una de sus dimensiones teóricas constitutivas y en un nivel específico de comprensión, no habría significado más que una profundización o radicalización de las condiciones ya señaladas y previstas por él para el futuro inmediato que se avecinaba.

Uno de los propósitos básicos que busca lograr todo el esfuerzo del pensamiento moderno es el encontrar un principio del conocimiento que sea incondicionado y que, por ello mismo, sea el fundamento que garantice la necesidad y universalidad de los juicios y de los discursos que desde él se enuncien. Esa incondicionalidad del principio elegido ha de mostrarlo como siendo evidente y, por consiguiente, cierto, por lo pronto para quien lo postula, lo enuncia y hace uso de él, en este caso y en un primer término, para el *cogito* cartesiano. Pero luego ha de mostrarse su carácter de ser verdadero en un sentido universal, en cuanto no sólo referido a la certeza del sujeto pensante, sino también al conocimiento que él posee o aspira a poseer acerca de los fenómenos de la experiencia, es decir, sobre la serie completa de los fenómenos susceptibles de un conocimiento posible; de esta manera quedaría garantizado, a su vez, el acceso de este discurso de conocimiento al estatuto de una ciencia, bajo el modelo ejemplar en aquel momento de la física newtoneana.

Puede entenderse que la modernidad haya buscado satisfacer esta necesidad de incondicionalidad para los conceptos e



ideas supremas de su saber y de su ciencia, cuando se tiene presente que ella hizo uno de los esfuerzos tal vez más grandes habidos hasta ahora en la historia del hombre por repensar su relación con los poderes tutelares de la divinidad, en sus diferentes sentidos de las divinidades griegas y la divinidad judeocristiana. Mediante los poderes de la razón se intentó pensar de nuevo aquella garantía para la existencia del hombre, que, o bien se encontraba determinada por la noción de *fysis* que regulaba la totalidad de las manifestaciones del cosmos griego; o bien, aquella que predicaba que la libertad de su pensamiento y acción era siempre subsidiaria de y estaba en eterna deuda con el Dios Creador, que le había dado la vida y los dones mediante los cuales podía erigirse en una criatura también susceptible de ser creadora a escala humana. Y sin duda fueron la perfección, unidad, eternidad, omnipotencia y omnisciencia del Dios cristiano las que ejercieron un mayor poder de determinación sobre los esfuerzos cognoscitivos de la modernidad, condicionando la dirección y las modalidades de reflexión sobre sí misma que la razón habría de seguir en aquella época.

Resulta sintomático de las condiciones de ejercicio del pensar filosófico en la Edad Moderna, inaugurada en el siglo XVII, el hecho de que ninguno de los grandes pensadores representativos de ella haya ejercido su pensar sin contar en él con un lugar teórico específico para Dios. El pensar no se ejerce en la modernidad sin Dios y es incomprensible sin Él. Aun cuando entre la mayor parte de esos pensadores pueda ya no dudarse acerca de si ha de ser la fe o la razón la que decida sobre la verdad de los juicios y del discurso con que se quiere dar cuenta de lo que es y en su totalidad, y a pesar de que se reconozca que es en la razón donde se encuentra el punto de partida esencial y la vía legítima mediante la cual alcanzar esa verdad, Dios no deja de aparecer en sus Meditaciones, Ensayos, Discursos, Tratados, Críticas o Sistemas, ocupando en todos ellos un lugar teórico privilegiado. Nadie puede allí *pensar* sin Dios. Sin duda, lo decisivo acerca de la valoración del ejercicio intelectual desplegado por esos pensadores, no se juega ya en el hecho de determinar el grado de veracidad o sinceridad con que ellos pudieran haber experimentado la realidad de Dios desde el peso íntimo de un sentimiento religioso. Cual-

quiera que sea el valor personal que haya tenido este sentimiento en ellos, lo que aquí señalamos es que ninguno de ellos dejó de concederle a Dios una posición estratégica central o superior dentro del conjunto de sus proposiciones teóricas.

La razón moderna, con su aspiración prácticamente ilimitada a determinar plenamente la verdad de todo cuanto es y existe, y adquiriendo una confianza cada vez mayor en sí misma, que la conduce a profetizar un indetenible progreso del conocimiento y de la transformación práctica de los hombres y de la sociedad, esa razón —que se sabe perfeccionable y postula y busca su propia perfección—,[1] en su proceder, seguía siendo deudora de un principio inalienable de la fe: la continuidad de los tiempos y, por consiguiente, la unidad del tiempo, y el subsecuente desarrollo esencialmente lineal de la historia. El gran modelo seguido por ella era aquél en donde la historia humana queda fundada y marcada por el comienzo sagrado en el acto de la Creación, es reafirmada en su verdad originaria por el nacimiento y vida del Mesías, cuya muerte señala a los hombres el verdadero futuro —nuevamente sagrado— que le espera a través de su redención y la salvación de su alma, en el Reino de aquel mismo Dios Padre que había creado el universo y al hombre. Los avatares humanos que puedan acontecer en ella, no minan el verdadero fundamento y fin sagrados de la historia así entendida. No importa cuáles y cuántas hayan sido las diversas formas de secularización del ejercicio del pensar, de la «razón natural», desarrolladas por los filósofos modernos, pero en el proceso de decantación y afianzamiento de la razón seguido especialmente en los siglos XVII y XVIII, y que alcanza la «cima» de su refinamiento especulativo en el primer tercio del siglo XIX con Hegel, en todos ellos, la confianza moderna en la razón conjuga en diversos modos y tiempos «verbales» la originaria confianza con que los hombres habían vivido bajo el amparo de Dios; o bien, la razón refleja en ellos especularmente, desde distintas perspectivas, la imagen del Dios que habita en el fondo y en la intimidad de su subjetividad o de su conciencia, aspirando a definir teóricamente su semejanza con Él y a ejercerla prácticamente en su condición de ser mortal.

Una perspectiva fundamental desde la que se muestra la insatisfacción experimentada por Nietzsche frente a los supuestos teóricos de la modernidad, reside en el hecho de que a través de éstos se busca comprender y valorar la realidad de la vida del hombre y de sus posibilidades desde criterios que le son ajenos a ella y a él, precisamente por ser los criterios de un ser pensado desde las antípodas a lo humano: desde Dios. El hombre es pensado en la modernidad desde esa plena identidad consigo mismo que es Dios, quien, puesto que es concebido como un ser perfecto y eterno, no puede sino hacer resaltar con una nitidez enceguecedora las múltiples contingencias y limitaciones configuradoras de la existencia humana, las que así sólo pueden manifestarse como sus deficiencias naturales, que revelan la precariedad ontológica del ser finito del hombre.

Desde aquí no hay sino un paso hasta aquel debilitamiento y enfermedad del hombre denunciados por Nietzsche con el nombre de nihilismo. Pues ésta es la consecuencia más decisiva suya: la pérdida de respeto y de esperanzas en la condición humanamente creadora de valores y transformadora de realidades que, para Nietzsche, es connatural al hombre, pero sólo

1. No es casual, aunque sólo se consideren los títulos de las obras filosóficas más importantes de dicha época, que todas ellas reflejen esta preocupación por reflexionar acerca de cuál sea la naturaleza de la razón y el entendimiento humano, y acerca de cuál sea el método más adecuado para hacer un buen uso de ella que conduzca a la verdad y a la ciencia. La lista es larga: *Reglas para la dirección del espíritu*, *Discurso del método* de Descartes; *Tratado sobre la reforma del entendimiento* de Spinoza; *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke; *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* de Berkeley; *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* de Leibniz; *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, *Tratado de las sensaciones* de Condillac; *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume; *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio* de Kant; *Fundamentos de la teoría de la ciencia* de Fichte; *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica* de Hegel. No caben dudas que faltan algunos títulos importantísimos de algunos de estos autores (así como los nombres de otros filósofos destacados), pero aún en muchos de los que tienen otros títulos (incluidos los de los pensadores no mencionados aquí) en que no se alude directamente al conocimiento y su método, los problemas planteados por éstos constituyen una parte esencial de sus reflexiones. Baste con mencionar las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, el *Leviathan* de Hobbes, la *Ética* de Spinoza, el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, el *Discurso de metafísica* y la *Monadología* de Leibniz; el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling. Y es evidente que cabe afirmar, sin ambages, que sin estos títulos la modernidad filosófica no existiría. Puede decirse que a través de la elaboración del problema del conocimiento, de la relación sujeto-objeto, la razón moderna establece los fundamentos teóricos o metafísicos de sí misma con que responde a las preguntas sobre la moral, la política y las ciencias de la naturaleza, planteadas en la Edad de la Razón, o en el período más restringido al que se ha dado el nombre de Siglo de las Luces.

en tanto éste no continúe aceptando a Dios como el centro de gravedad de su existencia, como aquel eje sin el cual no puede girar la rueda de la vida. En esta medida, el pensamiento de la modernidad ha contribuido a sacar de su quicio al hombre, puesto que ha sido incapaz de aceptar plenamente su condición humana como un ser histórico. Es decir, de reconocer que él es alguien que a través de los siglos ha tenido una y otra vez delante de sí la tarea de «llegar a ser» aquel hombre que él quiere ser, y que por ello puede identificarse a sí mismo en su desear, hacer, pensar y devenir con todas las figuras de humanidad que ha hecho suyas y las que deseó o desee hacer suyas, y las que haya llamado y llegue a llamar como su «ser». Y todo esto, independientemente del hecho de que a través de ellas alcance una identidad sin fisuras, que ellas puedan ser o no perfectas, que las haya conquistado y hecho suyas mediante distintas calidades de procesos colonizadores o de conversión cultural, o haya experimentado las múltiples formas y grados del fracaso, la declinación o el abandono.

Si bien es cierto que ya en algunos pensadores modernos se plantea la necesidad del análisis y crítica filológica de las fuentes primarias en que se anuncian las verdades de la historia, como en Spinoza; o se reconoce el valor del saber histórico empírico para complementar y respaldar el pensar sobre la acción moral y política del hombre, como en Kant; o se hace incluso el intento de introducir el tiempo en el desarrollo mismo del pensar, mediante la delimitación de los momentos dialécticos esenciales a él, como en Hegel; en último término, son siempre la lógica de la razón y del concepto, las exigencias de lo *a priori* del pensar o de la autosuficiencia de la substancia, lo que decide, en cada uno de estos filósofos, acerca de la verdad de los hechos históricos o de la reflexión sobre éstos. Más difícil es encontrar en la modernidad pensadores que no vean en la historia sólo una serie de hechos dignos de ser narrados y útiles para el saber humano, sino que la entiendan como un ámbito de transformaciones creadoras en las que trasparezca el devenir, incluyendo allí una apertura intelectual suficientemente cuestionadora de sí misma, como para que examine la manera en que se constituye la razón y el pensar humano en sus dimensiones más propiamente teóricas, y que,



por consiguiente, esté dispuesta a aceptar que puedan verse afectados también el tradicional carácter de universalidad y necesidad conferido a la verdad de su discurso.

A pesar de que el hecho de criticar estos supuestos del pensar de la modernidad pueda aparecer casi como sinónimo de criticar la tarea y el sentido de la filosofía misma, eso es lo que hace Nietzsche y, sin embargo, continúa entendiéndose a sí mismo como un filósofo. De otro cuño, sin duda, pues se arroga para sí el calificativo de «inmoralista», que ha de situarse dentro del contexto de su propuesta de asumir la vida desde la superación de aquellas instancias que la han conducido a la «decadencia», en tanto ésta es un resultado del nihilismo que se despliega en la modernidad, y cuya condición disolvente de las reales posibilidades del hombre cabría detener y revertir mediante esa comprensión suya de la vida, que él acuña con la imagen de la «gran salud».[2] «Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto [...], nuestro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*.»[3]

Pero para seguir usando el nombre de filósofo, Nietzsche debe cumplir por lo menos con un doble requisito. Primero, su pensamiento ha de ser capaz de asumir y dar cuenta de la múltiple contingencia y de la específica finitud humana, como características que a su vez se manifiestan de manera semejante en las condiciones imperantes en la sociedad y en la naturaleza; y desde ese trasfondo de realidad, el hombre habrá

2. Este tema lo hemos desarrollado con alguna amplitud en nuestro trabajo «*Recuperar el centro de gravedad*», especialmente en su sección 9 «Hacia la "gran salud"», y en las secciones 4 a la 8, que le sirven de contexto preparatorio.

3. Cr., «La moral como contranaturaleza», § 6. En la sección siguiente, «Los cuatro grandes errores», § 7, amplía esta noción, que ahora puede ser puesta en conexión con lo que indicamos más arriba acerca de la deuda del pensar de la Época Moderna con el concepto de Dios, y las consecuencias que de allí se derivan para la moral: «los inmoralistas intentamos, con todas nuestras fuerzas, expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de "orden moral de mundo" continúan infectando la inocencia del devenir por medio del "castigo" y la "culpa"». Aquí se hace evidente la relación entre su inmoralismo y su afirmación de la inocencia del devenir, en donde éste aparece como una referencia para pensar la historia, y sobre lo cual hemos de volver más adelante.

de agenciarse una vía para salir del estado de «decadencia» al cual ha llegado, e incorporarse luego, por sus propias fuerzas, a una situación de vida «ascendente», tal como él la llama. Segundo, que el o los principios teóricos que dirijan su pensamiento, sean capaces de ofrecer una interpretación del conjunto de esa realidad histórica del hombre, en su contingencia y finitud, y sean aceptables por él en tanto legítimamente pensables; o dicho de otro modo, que esos principios teóricos no obtengan la necesidad de su «lógica» desde un ámbito situado fuera del devenir y la contingencia de la historia, sino que expresen a esta realidad desde lo que le es teóricamente constitutivo, así como lo es también para la acción y el quehacer concreto de los hombres.

Desde los supuestos filosóficos de la modernidad, pero también contando con los de épocas anteriores a ella, este doble requisito puede aparecer como una imposibilidad en la medida en que envuelve una contradicción lógica, puesto que tal exigencia impediría afirmar a la vez el principio de identidad y el de no contradicción. Pero precisamente ésta es una consecuencia con la que se enfrenta Nietzsche, y de la que también debe dar cuenta cualquier lectura interpretativa de su pensar, es decir, de tener que superar esa imposibilidad, desahuciando las perentorias exigencias de la razón lógico-metafísica de no poder pensar sino bajo la hegemonía de esos dos grandes principios.

No se trata de desahuciar con esto, empero, ni a la razón ni a la lógica, en general, sino sólo a aquella peculiar forma de como una y otra se han presentado e impuesto en el curso de la historia de la filosofía. Y para ello, es preciso dejar fuera de juego a las dos instancias teóricas que han sido históricamente decisivas en Occidente para pensar al hombre y a la naturaleza, y tal como han sido pensadas en esa tradición, a saber, Dios y el sujeto trascendental. Por ello, y a partir del dramático § 125 de *La ciencia jovial*, anuncia Nietzsche «la muerte de Dios», como una exigencia para seguir pensando ahora como hombres que han de transformarse a sí mismos, superando lo que ellos han sido, pues la muerte de Dios implica también la muerte de aquella figura de hombre que habitó bajo la sombra de ese Dios, y sólo desde ella se habituó a entenderse y a valo-



rarse a sí mismo.[4] Esa exigencia se agudiza a partir de muchos otros textos suyos mediante la crítica explícita a la noción del sujeto, con la que se había identificado plenamente la realidad y las posibilidades del hombre.

La decisión de Nietzsche de dejar fuera de juego a estas dos instancias que habían sido decisivas no sólo en el pensar de la historia de la filosofía, sino a la vez en lo que se entendía como el punto de apoyo fundamental para el progreso del hombre hacia su identidad: el paso desde los naturalismos y politeísmos primarios a la grandiosidad de una religión monoteísta y un saber uno y absoluto, no podía menos que provocar en los ardorosos defensores del «orden natural» y del «orden racional», cuando menos una profunda incomodidad y, cuando más, un violento rechazo frente a su pensamiento, dejándolo expuesto a la ignorancia o al vilipendio. Lo acontecido con la recepción del pensamiento de Nietzsche nos muestra claramente los obstáculos que ha de superar un pensar que se arriesga a enfrentar su propio tiempo, especialmente cuando ese «en contra» se apoya en una percepción crítica radical de los supuestos y de las consecuencias que ese pensamiento tiene para los hombres de tal tiempo, aunque al pensar de ese modo «en contra» se lo esté haciendo justamente a favor de ese tiempo, en tanto Nietzsche entiende que es «un» punto de partida, junto a otros, para el tiempo por venir.

Y en su tiempo, él pensó precisamente en contra de aquellos supuestos y principios de la modernidad, que en aquel entonces estaban experimentando su máximo apogeo a través de la confianza en el progreso indetenible de la razón: las verdades de las ciencias se afianzaban y adquirían un renovado prestigio a través de los productos entregados por la técnica, al hilo del gran desarrollo del proceso de industrialización de Occidente. Por otra parte, los principios de la razón moral que

4. Véase a este respecto el análisis presentado por M. Foucault en *Las palabras y las cosas* Ed. Siglo XXI, México, 1968, y que concluye con unas breves páginas en que retoma todo el planteamiento de su libro con una certera interpretación de la frase de Nietzsche «Dios ha muerto», a la que aludimos arriba. Véase también nuestro artículo «El hombre y su diferencia histórica», *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), N.° 9 (1979), pp. 53-90, en el que discutimos y ponemos en el contexto de ese libro y, parcialmente, de su obra posterior, esa interpretación de Foucault.

habrían de garantizar la libertad, la justicia y la igualdad de derechos y de deberes de los recientemente proclamados ciudadanos, se extendían a través de todas las Constituciones civiles de las novísimas repúblicas democráticas que comenzaban a instaurarse por toda Europa, así como en nuestra América latina; y en estos últimos casos, en pos de las diferentes «Independencias» que desde comienzos del siglo pasado conmovieron a la imaginación colectiva de nuestros pueblos, con diversos grados de identificación e interpretación de ellas.

Exactamente un siglo después de las últimas páginas escritas por Nietzsche bajo la lucidez, tras el esfuerzo por llevar su pensar hasta los límites mismos de su tiempo, y que junto a sus ideas le trajo el silencio con que la locura concluyó su obra, aquella confianza de la razón moderna se encuentra hoy, por lo menos, desconcertada, cuando no atónita, frente a muchos de los productos de sus sueños. Tal vez no sea una mala hora para transitar una vez más por entre los intersticios de sus aforismos y fragmentos, con una mirada que, superando la miopía, intente adentrarse en el silencio encontrado por Zaratustra cuando «retorna a casa», pues bien podría suceder que allí se escuchen nuevamente las palabras que una vez la vida le susurró a ese eremita: «Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos con pies de paloma dirigen el mundo».[5]

## 2. Acerca del sujeto: una palabra y una pluralidad

No será en la idea de Dios en la que ahora nos detendremos para adentrarnos en el tema y el problema de la voluntad. Más bien, nos proponemos destacar algunos de los aspectos centrales de ese otro concepto subsidiario de aquél y que desde un punto de vista teórico se encuentra más cerca del hombre: el sujeto. Muchos son los textos en que Nietzsche lo aborda, pero el primero que elegimos para situar su posición con respecto a él, es taxativo: «Nosotros colocamos una palabra allí donde comienza nuestra ignorancia, donde no podemos

5. Z., «La más silenciosa de todas las horas».



ver más lejos, por ejemplo, la palabra "yo", la palabra "hacer", la palabra "sufrir": —éstas son tal vez líneas de horizonte para nuestro conocimiento, pero no son "verdades"».[6]

El llamado de alerta contenido en esta cita, estimamos, no pretende disminuir el valor semántico de las palabras, ni socavar irreflexivamente la confianza en las posibilidades de comunicación generadas entre los hombres mediante ellas. Más bien es un alerta que apunta hacia la condición histórica de las palabras, al hecho de que también ellas —al igual que los hombres— tienen un comienzo. Y es a partir de éste que se integran a un proceso de sedimentación de su significado, que no es ajeno ni a las condiciones particulares en que emergieron ni a las diversas situaciones dentro de las cuales llegan a consolidar el perfil preciso de un significado, o bien acceden a esa peculiar ubicuidad que pueden ostentar a través del fenómeno de la polisemia, en que trasparece la pluralidad de esas situaciones. Es en el punto de partida de este proceso en donde se inscribe la ignorancia que, Nietzsche nos dice, acompaña el nacimiento de una palabra. Pero es una ignorancia que ante todo se exhibe como un problema: el de tener que contar con algunas seguridades enfrente de las incertidumbres, el de no estabilizar anticipadamente la provisoriedad de nuestras primeras delimitaciones dentro de un terreno desconocido; en suma, el no confundirse ante lo elusivo de la condición imaginaria poseída por toda línea de horizonte —que es un modo decisivo de como Nietzsche entiende que actúan las palabras en la economía de nuestra vida cotidiana—, aun cuando ésta, junto con orientar nuestras acciones, nos incite a traspasarla más allá de ella para asentarse en una tierra y en un saber firmes, desde donde poder hacer uso de lo allí ganado.

Y el «yo», que sin duda es aquí un sinónimo del «sujeto», es una de esas palabras que contiene todo lo precario y, a la vez, prometedor, que se anuncia en esa imagen «línea de horizonte». Mediante esta imagen, por lo pronto, Nietzsche busca precavernos frente a la pretensión de «verdad» con que ella ha sido empleada en el ámbito del conocimiento, aunque también en el de los menesteres de la vida cotidiana. Y una condición

6. SW.KSA., 12.5[3].

similar afecta a esos verbos que señalan acciones tan importantes en su obra como «hacer» y «sufrir».

En otro lugar conecta explícitamente Nietzsche los términos sujeto y yo en el contexto de una referencia suya a una antigua «superstición de los lógicos», quienes sólo a disgusto confiesan algo que atenta en contra de sus supuestos y pretensiones,

> [...] a saber, que un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello (*Es*) piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúa, en consecuencia».[7]

Además de la obvia relación que cabe hacer aquí con Freud a propósito de ese «ello» —como siendo aquel estrato del aparato psíquico indisociable de lo que hace y dice el yo, y que en Freud alude «a lo psíquico restante —inconsciente—, en lo que dicho *yo* se continúa»—,[8] se agrega ahora a la condición de «línea de horizonte» de la palabra «yo», la de ser, en el mejor

7. MBM., § 17.

8. Sigmund Freud, *El yo y el ello*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, 2.ª ed., p. 18. Si bien en este texto Freud señala que el término «ello» empleado por él para designar a lo inconsciente proviene del uso hecho por G. Groddeck de dicha palabra, que da el título a su obra *El libro del Ello*, en una carta que aquél le enviara a éste en las navidades de 1922 establece la real procedencia denominativa de dicho término: «¿Recuerda, por otra parte, cuán pronto adopté de Ud. el "Ello"? Hace tiempo de esto, antes de haberlo conocido, en una de mis primeras cartas [...] Pienso que Ud. ha adoptado el Ello (en sentido literario, no asociativo) de Nietzsche. ¿Puedo formularlo así también en mi escrito?» (Sigmund Freud-Georg Groddeck, *Correspondencia*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1977, p. 89). En la carta del 27 de mayo de 1923 con la que Groddeck agradece el envío que le ha hecho Freud de *El yo y el Ello*, se encuentran reveladores y deliciosos párrafos en los que, en respuesta a los planteamientos de Freud, él se compara con «su discípulo» mediante una alegoría que los identifica respectivamente con un arado y un campesino que usa ese instrumento, que le permite avanzar en su incursiones por el terreno del Yo. Se puede percibir la cercanía de Groddeck a Nietzsche en la siguiente frase: «El arado, que en estas duras experiencias ha comenzado por fin a comprender que no es ningún Yo, tiende a



de los casos, una hipótesis. Y una hipótesis que remite a un proceso y a una actividad en la que el «pensar» es un peculiar «hacer», que, por lo pronto, posee un carácter impersonal, en tanto sólo a partir de una previa *interpretación* recibe a su vez el nombre de «ello». Pues en el *es denkt*, traducible igualmente como «se piensa», ese «*es*» o «ello» es tan poco el autor de dicho proceso de «pensar» como pueda serlo el «yo». En todo caso, éste es el nombre con que se designa a una consecuencia específica de un proceso del que, hasta el momento, se desconocen tanto los elementos que lo configuran, como las situaciones en que éstos se presentan y las relaciones que se establecen entre ellos. Todo lo cual, en tanto proceso, ha de conducir a considerar al pensar como una realidad mucho más amplia, plural y compleja que aquella unidad terminal en la que se reduce al pensar a la supuesta «certeza inmediata» de un yo. De manera que éste aparece así, en un primer momento, sólo como el resultado de un proceso del cual aún se desconoce cómo acaece, qué es lo que lo lleva a iniciarse, cuáles son las condiciones que lo regulan y que lo hacen producir, escatimar o inhibir sus eventuales resultados, qué propósito —si es que lo hay siempre, y en los casos que lo haya— se cumple mediante ese resultado final al que se ha llamado «yo» o «sujeto», y por tanto, qué papel juega él dentro de ese proceso.[9]

De este modo, el pensar queda situado por Nietzsche desde la partida en aquel ámbito más amplio al que ya nos hemos referido y ha quedado designado por los nombres del devenir y

considerar el Yo como un espejismo del Ello [...] Con ello no niega evidentemente el Yo o el Superyó. Mas para él son únicamente instrumentos, no existencias».

9. Entre los fragmentos inéditos de agosto-septiembre de 1885, que corresponden al período de redacción de *Más allá del bien y el mal*, y entre los muchos en que Nietzsche reflexiona sobre Descartes, se encuentra el siguiente, que amplía algunos puntos arriba señalados: «No hay certezas inmediatas: *cogito, ergo sum* supone que se sepa qué es "pensar" y luego qué es "ser": sería, por tanto, si el *est* (*sum*) fuese verdadero, una certeza sobre la base de dos juicios correctos, a lo que hay que añadir la certeza de que, en general, se tiene derecho a la conclusión, al *ergo* —por consiguiente, en ningún caso una certeza inmediata. Porque: en el *cogito* no se halla un proceso cualquiera, que simplemente ha de ser reconocido —¡esto es un sinsentido!—, sino un juicio que es él mismo el proceso, y quien, por ejemplo, no supiera distinguir entre pensar, sentir y querer, no podría constatar en absoluto el proceso. Y en el *sum* o en el *est* todavía se halla una tal *imprecisión* conceptual, que ni siquiera es rechazada por eso adecuadamente o "lo será". "Allí acontece algo" podría ser colocado en lugar de "allí hay algo, allí existe algo, allí es algo"» (SW.KSA., 11.40[24]).

la historia. Pero con esto señalamos hacia dos direcciones. Por una parte, hacia el hecho de que la vía de acceso al pensar no puede ser ya una intuición insuficientemente calificada en su condición teórica y que remite a una realidad ya dada o ya postulada como un supuesto, sino que esa vía supone abrirse al análisis de un proceso que requiere de una nueva explicitación, interpretación y justificación de sus elementos constitutivos, pues «el pensar no nos es un medio para "conocer", sino el *acontecer* que cabe caracterizar, ordenar para hacerlo manejable para nuestro uso: así pensamos hoy acerca del pensar: mañana será tal vez de otro modo».[10] Entender al pensar como un acontecer, implica expandir o fluidificar temporalmente al ser del pensar más allá de la claridad y distinción de su cartesiana evidencia inmediata y, por ello, apartarse de los privilegios concedidos a la inmediatez de un instante fundador, que en la práctica se alza como el punto de origen del ejercicio del pensar; con lo cual, una vez más, se pone en juego allí el modelo de la Creación divina para comprender un quehacer humano. Al rechazar Nietzsche el valor de esa evidencia inmediata, sin duda, queda obligado a tener que replantear las condiciones en que se ejerce el pensar y puede aspirar a la verdad.

Por otra parte, y en conexión con la última frase de esta cita —y al margen de su carácter provocador, en la que reitera la condición de ser el pensar un acontecer, expuesto, por ello mismo, a ajustes y correcciones de la delimitación que su figura teórica pueda alcanzar en un momento determinado—, apuntamos al hecho de que Nietzsche entiende su propio planteamiento como situado dentro de aquel «movimiento escéptico de la más nueva filosofía», que le lleva a saberse a sí mismo como estando inmerso dentro de un proceso histórico de confrontación con las formas habidas de filosofar. A través de este proceso, se perfila una actitud que confía en las nuevas formas de escepticismo atribuidas por él a aquel nuevo género de filósofos que entienden al pensar como un ensayo y un experimento, disfrutando del placer en el ensayar y experimentar. Un escepticismo que «desprecia y, sin embargo, atrae hacia sí; socava y se posesiona; no cree, pero no se pierde en eso; otorga al espíritu una libertad peligrosa, pero al corazón lo sujeta con rigor»; de manera que cabrá suponer que quienes lo ejerzan «serán *más duros* (y quizá no sólo siempre contra sí mismos) de lo que las personas humanitarias desearían, no establecerán relaciones con la "verdad" para que ésta les "agrade" o los "eleve" o los "entusiasme": —antes bien, será parca su creencia de que precisamente la *verdad* comporta tales placeres para el sentimiento».[11] Dentro de este contexto de escepticismo cabe situar su pretensión de asumir la duda con mayor radicalidad de lo que lo hizo Descartes. «Nosotros los más modernos, somos todos adversarios de Descartes y nos defendemos contra su dogmática ligereza en el dudar. "¡Se tiene que dudar mejor que Descartes!"».[12] Por último, cabe destacar que al atribuirse esta forma de escepticismo al pensar, éste es calificado aquí específicamente como una «interpretación», la que como tal y en cada caso ha de justificarse desde condiciones y supuestos teóricos que más adelante habremos de precisar, y que, por tanto, despojan a ambos de la garantía de universalidad y necesidad, exigidas al filosofar en su sentido moderno.

Son las series de acontecimientos y trasformaciones que suceden en los aspectos señalados de ese proceso los que Nietzsche busca hacer trasparecer, reconociendo la condición aleatoria de los elementos que lo conforman, de las relaciones en que se articulan, de los efectos que desde allí se pueden suscitar para el quehacer de los hombres. Todo este complejo y móvil conjunto de cuestiones presentes en el pensar, entendido ahora como un acontecer, es lo que era ignorado o quedaba disuelto por la rutina con que la gramática ha solido perderse, continuamente, entremedio de aquel saber que prescribe las normas del lenguaje en donde el yo es siempre la primera persona y condición tácita o expresa de los predicados, sin

10. SW.KSA., 11.40[20]. (La cursiva es nuestra).

11. MBM., § 209, 210.

12. SW.KSA., 11.40[25]. Y en contraposición directa a la, en su tiempo tan aplaudida, calidad «crítica» de la filosofía kantiana, delimita su valoración de ella con las siguientes frases: «nuestros nuevos filósofos dirán a pesar de eso: ¡los críticos son instrumentos del filósofo, y precisamente por eso, por ser instrumentos, no son aún, ni de lejos, filósofos!» (MBM., § 210). Más que elevar las exigencias planteadas a la filosofía y al filósofo todavía por encima del nivel alcanzado por Kant y dentro de la dirección establecida por éste, aquí estaría planteada la revalorización del filósofo de acuerdo con otros criterios (ver MBM., §§ 211 a 213).

abandonar la superficie del uso irreflexivo y predominantemente utilitario de la lengua. Y por tanto, sin adentrarse entre las raíces de aquel proceso del cual surge y se instaura el yo, pero del que también ha surgido aquel otro concepto mayor, que es «Dios». Al solidificar la gramática el uso teórico de ambos conceptos, ha contribuido a coartar las posibilidades de acceder a esos acontecimientos que a ellos los produjeron. Por eso podría hacerse extensiva legítimamente al sujeto la misma exclamación de Nietzsche a propósito de Dios y la gramática: «La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...».[13]

La hipótesis del yo o del sujeto puede convertirse en falaz cuando se llegue a desconocer que él es una ficción, en el sentido de ser una simplificación de un proceso más complejo, del cual no cabe decir, sin más, que el sujeto sea el actor plenamente responsable de su acción, en tanto incondicionado, cierto y capaz de determinar todos los elementos implicados en ella. Por otra parte, la unidad tradicionalmente asignada al sujeto es una que nuevamente desconoce las condiciones y la pluralidad del proceso del pensar y del devenir de la vida en que aquél acontece, de manera que mediante esa unidad se piensa «como si muchos estados *iguales* en nosotros fuesen el efecto de *un* sustrato: pero *nosotros* hemos *creado* primero la "igualdad" de esos estados; el *poner*-como-iguales y el *poner*-en-orden es la *situación de hecho* de esos estados, *no* la igualdad (ésta más bien ha de ser *negada*)».[14] Lo cual tendría que llevar a examinar, en todo caso, la situación en que se encuentra y los recursos con que cuenta ese sujeto para «crear» dichos estados, antes que autoerigirse en una instancia decisoria incontaminada por todo cuanto lo rodea. Otra consecuencia de esta crítica al sujeto se encuentra en el necesario abandono de una serie de otros conceptos relacionados con él, en la medida en que pretendan ser algo más que interpretaciones de aspectos particulares de ese proceso y con el fin de hacerlo manejable, calculable, ordenable en relación con las diversas menesterosidades ante las que se ven enfrentados cotidianamente los hombres y que, una vez más, han de interpretar para responder a ellas. Esos conceptos son los de «objeto», «cosa en sí», «fenómeno», «sustancia» y los que Nietzsche califica como distintas modificaciones de ésta: «"materia", "espíritu" y otras esencias hipotéticas como "eternidad e invariabilidad de la materia", etc.».[15]

Después de todo lo dicho en contra de la noción tradicional del sujeto, cabe citar un texto en donde junto con enunciar Nietzsche sus presunciones acerca de él, entrega unos cuantos elementos con los que intenta repensarlo, así como una expresión que en muchos textos suyos será usada como equivalente a aquélla, y que deberá ser explicitada en su sentido.

> Tal vez no es necesaria la suposición de *un sujeto*; tal vez está igualmente permitido suponer una pluralidad de sujetos cuyo juego conjunto y lucha se encuentra a la base de nuestro pensar y, en general, de nuestra conciencia. ¿Una especie de *aristocracia* sobre la que descansa la dominación? ¿Por cierto una aristocracia de *pares* que entre sí están habituados a gobernar y que entienden de mandar? —*Mis hipótesis*: el sujeto como pluralidad. [....] El efecto es siempre «inconsciente»: la causa descubierta y representada será proyectada, es subs*iguiente* en el tiempo. [...]. La única *fuerza* que hay es del mismo tipo que la de la voluntad: un comandar a otros sujetos, que a partir de allí se transforman. —La continua transitoriedad y fugacidad del sujeto. «Alma moral.»[16]

En este texto se pueden destacar varios puntos que enumeraremos con frases escritas en modo condicional, en correspondencia con el hecho de que su carácter global está marcado por las suposiciones e hipótesis planteadas por Nietzsche: 1) el sujeto sería una pluralidad compuesta por fuerzas que son «del mismo tipo que las de la voluntad»; 2) en principio, esas fuerzas serían iguales, «pares» entre sí; 3) ellas se articularían y transformarían unas a otras a partir de un «juego conjunto y lucha», así como desde el «mandar» y «gobernar»;

13. Cr., «La "razón" en la filosofía», § 5.
14. SW.KSA., 12.10[19]. Sobre este mismo punto, y en *ibíd.*, 12.14[79], se dice: «Nosotros requerimos de "unidades" para poder *calcular*; pero no por ello hay que suponer que *hay* tales unidades. Hemos tomado en préstamo el concepto de unidad de nuestro concepto "yo" —nuestro más antiguo artículo de fe».
15. *Ibíd.*, 12.9[91].
16. *Ibíd.*, 11.40[42].

4) las relaciones entre la pluralidad de esas fuerzas constituiría la base de nuestro «pensar» y de nuestra «conciencia»; 5) en estas dos, al configurarse desde aquellas fuerzas, se manifestarían formas específicas de «dominación»; 6) no habría una predeterminación en los resultados de las relaciones entre las fuerzas: el efecto es «inconsciente» y la causa es retroproyectada al comienzo después de acaecidos los hechos; 7) el sujeto en su pluralidad quedaría marcado por la «transitoriedad y fugacidad», y 8) el sujeto podría ser llamado también con el nombre de «alma mortal».

Comenzaremos analizando el primero y el último punto, para detenernos más adelante en los demás, a medida que vayamos delimitando sucesivamente los distintos elementos, situaciones, relaciones y modelos con que Nietzsche piensa los temas del sujeto, del alma, del espíritu, del cuerpo y de la voluntad, pues como habremos de ver, todos ellos están estrecha y estrictamente ligados entre sí.

Con respecto al sujeto, Nietzsche no adopta la actitud que tiene para con el «alma», a pesar de que en más de una oportunidad delimite lo que piensa mediante ésta recurriendo a diversas referencias al sujeto. Este término no es incorporado en su discurso teórico con la misma propiedad asignada al alma, a pesar de que ésta arraigue la historia de su uso en un pasado oscuro, entremezclado con más de «una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, [que] aún hoy no ha dejado de causar daño)»; y a pesar de que así como ya fue dicho a propósito del sujeto, ella pueda tener también su origen en aquella actitud dogmática de los filósofos que procede «acaso [de] un juego cualquiera de palabras, [de] una seducción de parte de la gramática o [de] una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos».[17] Como el alma, el sujeto bien puede tener todo un pasado de supersticiones populares, lógicas y gramaticales tras de sí y, sin embargo, carecería de algo poseído por el alma: ésta es «una de las hipótesis más antiguas y venerables» con que

17. MBM, «Prólogo».



ha contado el hombre a través de la historia. El sujeto es, en cambio, una hipótesis que sólo a partir de la modernidad adquirió un peso teórico específico al erigirse en punto y fundamento nodal para el ejercicio de la razón, en tanto gozaba de la evidencia y de la transparencia de ser que ese pensar racional le otorgaba. No es sólo el valor de lo antiguo en cuanto tal lo que probablemente lleva a Nietzsche a querer mantener el uso del alma, sino más bien el hecho de que a través de ella se podría disponer de un acceso hasta todo aquel abigarrado material que ha reunido dentro de sí en el transcurso del tiempo, y sobre el cual se ha meditado tan supersticiosa y simplificadamente. Un material que puede conducirnos hasta el amplio espectro de herencia incubado en ese comienzo del alma europea que estaría representado por Dioniso, y que cabría pensar de nuevo desde el horizonte ganado mediante todos los ensayos ya hechos por los hombres, y desde las perspectivas que a partir de allí se hayan ganado en el presente.

La superación de las supersticiones y simplificaciones habidas sobre el alma no podrá dejar de apoyarse sobre los calificativos que históricamente se le endilgaron, pero no por ello habrá de quedar presa entre ellos. La recuperación de la salud del alma requiere decir no a lo que la ha debilitado y restituir la afirmación de un sí para lo que la haga retomar su pluralidad inicial, no olvidada, y constitutiva suya. Por eso, una vez detectado el lastre que pesa sobre el alma, Nietzsche puede decir: «Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como "alma mortal" y "alma con pluralidad del sujeto" y "alma como estructura social de los instintos y afectos" desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia».[18] Pero este camino abierto requiere ser transitado por pasos guiados por otra mirada que la habida hasta ahora. Se ha menester de otra ciencia y de otro tipo de científico que lo explore, y que se sumen a esas otras ciencias como la química, la fisiología y la medicina, a las que se refiere en distintos lugares de su obra,[19] para llevar a cabo el proyecto de aquel filoso-

18. *Ibíd.*, § 12.
19. Véase HdH., I, § 1; GM., I, § 17, nota. Hemos desarrollado la referencia a esas

far histórico que se encuentra en la base de todo el esfuerzo teórico de Nietzsche. En este caso, y haciéndose eco de la más antigua palabra con que los griegos designaron el alma, la *psiqué*, esa ciencia llamada ahora la psicología, tendría que ser reasumida de acuerdo con una condición «venatoria», pues se trata de ir tras la «gran caza» del alma,[20] en la que los psicólogos requeridos por ella deberían poseer, tal como los «sabuesos finos», de «sutileza en todos los sentidos». Y especialmente disponer del sentido del olfato, reivindicado en diversos lugares por Nietzsche como un sentido que también puede recibir una dignidad filosófica.[21]

## 3. Otra pluralidad y otra palabra: la voluntad

Esta psicología de nuevo cuño ha de revisar también otro concepto ampliamente usado por los filósofos como si «fuera la cosa más conocida del mundo», el de la voluntad, y que, al igual que los de alma y sujeto, quedó sometido a los avatares de «un *prejuicio popular*», como lo probaría el empleo que de él hizo quien le concedió un mayor rango teórico en su filoso-

ciencias en conexión con el filosofar histórico en *Recuperar el centro de gravedad*, sección 7, «Asumir la historia y el ensayo».

20. «El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta este momento* y sus posibilidades no apuradas aún: ése es, para un psicólogo nato y amigo de la "gran caza", el terreno de caza predestinado [...] Y por ello desea tener unos centenares de monteros y de sabuesos finos y doctos que poder lanzar tras la historia del alma humana y cobrar en ella *su* pieza» (MBM., § 45).

21. Se puede ilustrar este planteamiento con dos textos. Uno: «Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en *oler*— la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz...» (EH., «Por qué soy un destino», § 1). La mentira olida por él y a la que allí se refiere es: la moral cristiana. El otro: «¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz [...], el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición... Hoy poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos —en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final» (Cr., «La "razón" en la filosofía», § 3). Y bien puede afirmarse que gran parte de los descubrimientos de la técnica moderna deriva de este «pensar hasta el final» a los sentidos, provistos de esa peculiar «agudización» de ellos que son, por ejemplo, el microscopio electrónico y los grandes telescopios, sin cuyos «testimonios» la ciencia moderna no podría haber llegado hasta donde lo ha hecho.



lía: Schopenhauer, aunque la interpretara dentro de la tradición de la metafísica, explicitándola, a su manera, mediante conceptos capitales de la obra de Platón y Kant. Y lo primero que dice Nietzsche a propósito de ella, la conecta con aquello que, siguiéndolo a él, hemos dicho acerca del sujeto: es sólo una palabra. «A mí la volición me parece ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra forma una unidad.»[22] Y un poco más adelante, en el mismo texto, indica uno de los aspectos de la falta de cautela de muchos filósofos cuando se enfrentan ante más de un prejuicio popular, que en este caso deriva, a su vez, de la prisa con que se ha empleado el concepto de sujeto y de yo. «Un hombre que realiza una *volición* —es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece; [...] en la medida en que, por otro lado, nosotros tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético "yo", ocurre que de la volición se han enganchado, además, toda una serie de conclusiones erróneas y, por tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma —de modo que el volente cree de buena fe que la volición *basta* para la acción.»

Conceptos tales como el yo, el alma y la voluntad tienen, así, un común pasado de prejuicios y supersticiones centradas en torno a la supuesta «unidad» de cada uno de ellos y que Nietzsche denuncia y pretende deshacer, para repensarlos desde aquella otra realidad más inmediata para el hombre, como son la vida y el cuerpo. Pero estos otros dos conceptos siguen siendo aún meramente generales, mientras no se los especifique en sus elementos y condiciones más propias. Para acceder a éstas cabe poner en relación algunos aspectos de lo ya dicho acerca del sujeto y del alma. Hemos señalado que una de las hipótesis de Nietzsche acerca del sujeto lo interpreta como una pluralidad de fuerzas que son «del mismo tipo que las de la voluntad»; también, que éste es equivalente al alma en tanto se la considere como mortal, y como algo en que se manifiesta una «pluralidad del sujeto». Pero no hicimos ninguna referencia —salvo el incluirla en una cita— al «alma como estructura social de los instintos y afectos», que ahora al ponerla en rela-

22. MBM., § 19.

ción con lo que se dice en la próxima cita a propósito de la voluntad, nos permitirá ampliar el número de sus elementos configuradores. Si en un primer momento nos fijamos preferentemente sólo en *lo que* compone a la voluntad y no tanto en *cómo* eso está allí compuesto, podremos delimitar mejor aquella peculiar pluralidad en que comunican las hipótesis del sujeto y del alma con ella, pues:

> [...] en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos *alejamos*, el sentimiento del estado a que *tendemos*, el sentimiento de esos mismos «alejarse» y «tender», y, además, un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito, entra en juego tan pronto como «realizamos una volición», aunque no pongamos en movimiento «brazos y piernas». Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; —¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la «volición», como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un *afecto*: y, desde luego, el mencionado afecto del mando.

Las fuerzas que componen a la voluntad y a los actos volitivos, así como al sujeto y al alma, quedan especificadas aquí como una pluralidad de sentimientos, de afectos, de instintos y también de pensamientos, en tanto éstos son indisolubles de aquéllos. Todas las cuales tienen a su vez un lugar privilegiado en el cual acontecen, «aunque no pongamos en movimiento "brazos y piernas"»: es el cuerpo. Éste vendría a ser, por así decir, la sede en que se articulan esa pluralidad de fuerzas que luego han sido interpretadas simplificada y unitariamente con los nombres de sujeto, alma y voluntad. Desde aquí se puede ganar un nuevo nivel de explicitación de los conceptos de vida y de cuerpo si traemos a colación dos nuevos textos. Uno: «Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder»,[23] y otro ya usado y que

23. *Ibíd.*, § 13.



se encuentra en el mismo § 19 de *Más allá del bien y el mal*, que venimos comentando: «nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas». Las fuerzas que configuran a la voluntad y se explicitan en el cuerpo son hasta tal punto constitutivas de la vida, que Nietzsche las piensa mediante aquel concepto central a todo su pensamiento como es la voluntad de poder. Para lograr una cabal comprensión de este concepto, sin embargo, nos parece necesario previamente intentar delimitar el número y las propiedades de cada una de esas fuerzas, así como las modalidades según las cuales Nietzsche las piensa de acuerdo con sus mutuas relaciones, y según las distintas situaciones y niveles en que ellas pueden aparecer.

Por los textos ya citados se puede apreciar que Nietzsche, distanciándose una vez más de muchos hábitos filosóficos, utiliza un modelo de carácter social para ensayar una vía de interpretación y de explicación del comportamiento de las fuerzas, sin las cuales, para él, sería incomprensible la realidad y las manifestaciones de la vida. Y ese modelo social le lleva a percibir y a afirmar que las relaciones de dominio, de poder, no son algo que acontece sólo «allí afuera» en la sociedad, entre los hombres afectados por diversas apetencias mundanas de honores y por aspiraciones de múltiples grados de poder, sino que acontece incluso «aquí adentro» en el pensar, por más subjetivamente puro y desinteresado que se lo haya querido considerar. El mandar y obedecer —y no necesariamente siempre entre «pares»—, el «gobernar», forman parte también del pensar y pueden explicitarse bajo las modalidades de un «juego conjunto» o de una «lucha». Y porque estas modalidades de relación de las fuerzas componentes de las muchas almas del cuerpo —que a su vez serían visualizables como «"subvoluntades" o subalmas»—, pueden organizarse de acuerdo con «una estructura social», concluye Nietzsche ese mismo parágrafo diciendo algo que expresa la relevancia del tema en cuestión: «un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno "vida"».

A pesar de la importancia del modelo social empleado por Nietzsche para interpretar las fuerzas de la voluntad y de la vida, no es, sin embargo, el único a que él recurre cuando intenta

repensar filosóficamente lo que en su tiempo siente que se ha convertido una vez más en algo problemático. Por ello, de nuevo, y por un afán metódico, dejaremos sólo indicado por ahora genéricamente este punto, para ahondar en la delimitación de aquellas fuerzas que conforman el «sí mismo» del hombre.

Abandonado o, por lo menos, puesto en cuarentena el concepto del sujeto hasta lograr la recuperación de su salud teórica que aleje de él todo cuanto debilitaba al hombre en su autovaloración, Nietzsche usa en diferentes lugares otro concepto más para referirse a éste, pero en tanto, además, específicamente es otro nombre con el que designa al cuerpo, del que ya sabemos que es la sede de las fuerzas constitutivas del alma, la voluntad y la vida. «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría [...] El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo.»[24] A pesar de ser el cuerpo lo inmediatamente visible de todo hombre, se ha convertido teóricamente en un desconocido justamente en la medida en que a él se lo ha dejado «detrás» de los «pensamientos y sentimientos», en tanto éstos han sido considerados como los verdaderos representantes de todo lo que el hombre es y puede ser. Pero, además, la tradición ha solido privilegiar a una sola de las expresiones de las fuerzas que configuran a ese «soberano poderoso»: a los pensamientos, marginando o devaluando el peso teórico de las diferentes formas de sentimientos para el ejercicio transparente de la reflexión; pero sobre todo, estableciendo una tajante separación entre unos y otros con la pretensión de salvaguardar la «objetividad» del conocimiento y de la ciencia, que sólo se lograría mediante el uso del primero de ellos. Es la reelaboración de ese «detrás» y del «en frente», de ese trasfondo y el primer plano de las manifestaciones que se escuchan y se ven, lo que permitiría el acceso a ese «sí-mismo» que queda expuesto a las miradas de todos aquellos con quienes pensamos y sentimos en común, o con quienes disentimos.

24. Z., «De los despreciadores del cuerpo».



Ha de quedar claro que el conocimiento del «sí mismo», entendido como el conocimiento del cuerpo, expone al hombre desde la partida, por lo pronto, a un régimen de exterioridad con respecto a lo que la tradición ha pensado acerca de él, en tanto ese sí mismo sería lo más propio del hombre. Y así lo señala Nietzsche en un breve aforismo: «*"Conócete a ti mismo" es toda la ciencia*. Sólo al final del conocimiento de todas las cosas el hombre se habrá conocido a sí mismo. Pues las cosas sólo son los límites del hombre».[25] Y no pueden caber dudas de que es el cuerpo lo primero que nos pone en medio de todas las cosas existentes en el mundo en derredor nuestro, permitiéndonos vivenciar nuestra propia espacialidad, pero también los límites anejos a ella interpuestos por la espacialidad de las cosas. Sin embargo, la relación cognoscitiva del hombre con las cosas no está determinada sólo por la espacialidad, puesto que ella transforma a ésta en algo más que su tridimensionalidad física, en la medida en que ese conocimiento introduce en el mundo una dimensión temporal que lo amplía ilimitadamente hacia todas las fronteras de la historia pasada y porvenir.[26] Pero en lo que más inmediatamente puede importarnos, él convierte a nuestro mundo actual en lo que Foucault, aunque en otro contexto, ha llamado «el reino ilimitado del Límite».

Al ser las cosas los límites del hombre y su cuerpo una realidad espacial, pensante y sintiente a la vez, las múltiples perspectivas desde las cuales puede percibirlas y querer conocerlas transforman al mundo en ese reino ilimitado, a pesar de los innumerables límites que en él se puedan reconocer: de los obstáculos, de las resistencias que puedan presentar las cosas para ser conocidas, pero que en tanto son límites, su existencia deriva justamente de la capacidad y de la posibilidad de

25. A., § 48.

26. Unos cuantos huesos hallados por un paleontólogo en sus excavaciones le permite no sólo reconstruir el esqueleto al cual pertenecieron, sino que también determinar características fundamentales de su vida extinguida hace millones de años; el examen de unas cuantas fotografías enviadas por el Voyager II desde los límites más exteriores de nuestro sistema solar, así como el excitante conocimiento que ya se posee sobre los primeros minutos y horas del Universo luego de la «gran explosión» de la cual surgió, permite acercar a nuestro presente lo que hasta hace unas pocas décadas era no mucho más que un futuro inalcanzable para el conocimiento de la astrofísica, y con mayor razón para la imaginación del hombre medio.

traspasarlos, una y otra vez y de distintas maneras. Pues el límite que cada cosa pueda ser para el conocimiento, abre no sólo hacia las innumerables y, por eso, ilimitadas otras cosas a que éste pueda dirigirse, sino que recibe toda la densidad y lo huidizo de su ser «límite» justamente en la medida en que puede ser y es traspasado por ese conocimiento. Mediante éste, el hombre es llevado hasta el límite de su ser, al desvanecerlo en lo que era y desplazarlo ilimitadamente hacia otro ámbito y dimensión en los cuales poder resurgir como el límite móvil y multifacético que es.[27] El movimiento de la fuerza que traspasa el límite no encadena al sentir ni al pensar como aquel movimiento dialéctico de la doble negación que no puede superar sin conservar, en tanto el no de la primera negación determina el ámbito y la dirección de la segunda negación, que se resuelve en una afirmación. Pero claro está, en este movimiento de la dialéctica hegeliana ni siquiera es esta secuencia de dos o de tres pasos lo que allí realmente encadena, sino aquella lógica fundamental del concepto mismo que no permite avanzar en el pensar sino a lo largo de la dirección del progreso esencial a la dialéctica del concepto y, por ello, de la razón que ha de consumarse en el saber absoluto. Y llegados a este punto grandioso o excesivo, como se quiera evaluarlo, ese saber parece alzarse cual una inmensa construcción teórica que no deja resquicio alguno por donde el mundo de las cosas y del hombre puedan respirar.

Con Nietzsche, cada límite de las cosas que se traspasa mediante el grado específico de apropiación de ellas otorgado por los pensamientos y sentimientos que buscan conocerlas, parece dejar al hombre ante tantas alternativas de conocimiento —que no son sino interpretaciones de cuanto hay en ese mundo— como cosas haya que lo rodean; o según cuales sean las modulaciones, las intensidades, los intereses y las menesterosidades

27. La relación entre el límite y lo que lo traspasa, la transgresión, como la llama Foucault dentro de su análisis de la obra de Bataille y al hilo del pensamiento de Nietzsche, queda explicitada en las siguientes palabras: «La transgresión no es pues al límite, como el negro es al blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio permitido de la morada. Ella está enlazada a él más bien de acuerdo a una relación en barreno, en donde ninguna fractura simple puede llegar a término» («Préface à la transgression», *Critique* [París], N.º 195/196 [1963]. La traducción es nuestra).



de los múltiples pensamientos y sentimientos que incuba o lo asaltan en cada momento; y, además, según cual sea el grado de nuestro orgullo en aquel «ligero mantener tirante la brida ante nuestro ímpetu que se avalanza hacia adelante en pos de la certeza».[28] Nietzsche entiende que la ciencia abierta por este conocimiento de sí mismo es una que incorpora el mundo de las cosas, es decir, se hace cuerpo con él, como un mundo en que ellas intercambian con los hombres sus posiciones, dejando unas y otros marcadas sus huellas en cada uno de ellos, y desde las que se generan las ilimitadas perspectivas que convierten al saber sobre el mundo y el hombre en lo que él llama «nuestro nuevo "infinito"»: «pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar a partir de nuestro rincón, que sólo desde este rincón se *permite* tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien "infinito" una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*».[29]

## 4. **Los instintos y sus vivencias, o el azar de la cotidianidad**

No sólo allí afuera está el infinito, sin embargo, pues también en aquel «detrás» en que se ubica el sí mismo, que es a la vez un «adentro»: el del cuerpo, se encuentra el hombre con otro infinito, ahora, el de las innumerables fuerzas que lo componen y que son difícilmente delimitables mediante un único nombre.

> Por lejos que uno pueda hacer avanzar su conocimiento de sí mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen de la totalidad de *instintos* que constituyen su esencia. Apenas él puede nombrar por su nombre a los más toscos: su número y fortaleza, su flujo y reflujo, su juego y contrajuego entre ellos y, por sobre todo, la ley de su *nutrición* permanece para él enteramente desconocida. Esta nutrición es, pues, una obra del azar.[30]

28. CJ., § 375.
29. *Ibíd.*, § 374.
30. A., § 119.

Tomando en consideración la importancia del contexto temático que venimos trabajando y la plena pertinencia dentro de él del párrafo recién citado, estimamos necesario detenernos, en primer lugar, en el concepto de «instinto» que allí aparece, para delimitar el sentido que Nietzsche le confiere en su obra y, por consiguiente, el uso que de él hace en ella. Una vez dado este paso, podremos regresar a las otras cuestiones planteadas allí, dentro del conjunto de este importante parágrafo.

El instinto es una fuerza y, en cuanto tal, puede encontrárselo en la base de una acción, de un acto. Esto es lo primero que cabe decir de él y, por tanto, podemos agregar que se inscribe plenamente dentro del conjunto temático desarrollado hasta aquí. El siguiente texto lo testimonia: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de instinto, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que esa misma vivacidad, ese mismo querer, ese mismo actuar».[31] Como las fuerzas, los instintos son constitutivos de esa pluralidad que es la voluntad y la vida, y es, por tanto, otro nombre usado por Nietzsche para designarlas. Pero puesto que los instintos y las fuerzas —aun cuando formen parte de aquella peculiar interioridad del hombre llamada sí mismo o cuerpo—, son los soportes de la actividad humana, y ésta es inseparable de todo aquello cuanto le rodea y hacia lo cual se dirige para emprender una u otra transformación de ello según cuales sean las exigencias, es decir, de acuerdo con las penurias o a las menesterosidades que la vida cotidiana le plantea, resulta que la

31. GM., I, § 13. Cabe consignar que la traducción de este texto hecha por A. Sánchez Pascual no es precisa en esta ocasión. Donde nosotros hemos traducido *Trieb* por «instinto», como corresponde en toda la obra de Nietzsche, él ha elegido «pulsión»; y donde hemos traducido *Treiben* por «vivacidad», él lo ha hecho con «pulsionar». En el primer caso es probable que haya tenido en mente a Freud al elegir «pulsión» para *Trieb*, que es como suele traducírselo para establecer la distinción con el sentido biológico de instinto; pero, por razones que daremos más adelante en el texto, nos parece inapropiado su uso con respecto a Nietzsche. En el segundo caso, simplemente hay un error de traducción, al cual tal vez se dejó llevar queriendo hacer un juego de palabras (?) entre ambas, imposible de sustentar. Como verbo, *treiben* significa propulsar, impeler, impulsar y muchas otras variantes más. Pero aquí está usado como sustantivo: *Treiben*, y en tal caso, significa movimiento, vivacidad, animación, agitación, según cual sea el contexto; entre estos equivalentes castellanos, y en concordancia con aquello de que allí habla Nietzsche y a las resonancias de sentido que tiene en su pensamiento, hemos elegido «vivacidad».



distinción entre el adentro y el afuera, entre el trasfondo y el primer plano —a que hemos aludido anteriormente—, habrá que considerarla más como una distinción metodológica para analizar sucesiva y detenidamente los componentes de la acción, antes que pretender asignarle una condición ontológica desde la cual puedan, a su vez, determinarse unas específicas condiciones de posibilidad para el conocimiento de dicho sí mismo, o de la vida. Pues si algunas condiciones de posibilidad hubiera que determinar en Nietzsche, éstas son las del fenómeno de la vida, y más que de condiciones de posibilidad que de una u otra manera remitan a una dimensión trascendental desde la cual acceder a ese fenómeno, en Nietzsche se trata de determinar las condiciones de existencia de la vida en la tierra, es decir, en el mundo, como instancia indisoluble del cumplimiento de ella. Y esto es lo que está presente en la invocación hecha por él, mediante Zaratustra, a la figura deseada del hombre futuro: «¡*permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales!».[32]

Esta disolución de la dicotomía ontológica o gnoseológica entre el adentro y el afuera, o entre la exterioridad y la interioridad, es lo que queda establecido en el siguiente texto con respecto al conocimiento que podamos lograr de nuestras fuerzas e instintos: «Podemos apreciar nuestras fuerzas, pero no nuestra *fuerza*. Las circunstancias no sólo nos las ocultan y muestran —¡no!, ellas las agrandan y las empequeñecen [...] se debe meditar sobre las circunstancias y no escatimar ningún esfuerzo en su observación».[33] Así como la voluntad, afirmaba Nietzsche, no es más que una palabra mediante la que se designa, como una unidad, la pluralidad de elementos de un proceso complejo, aquí también distingue entre *la fuerza* y *las fuerzas*. Sólo a través de una más precisa delimitación de estas últimas podría asignarse algún sentido más manejable al carácter genérico de la primera. Y en vista de lo expresado en esta cita, cabría considerar que la dificultad para precisar lo que sean las fuerzas no sólo radica en su número, sino también en el hecho de que ellas son «una magnitud variable»

32. Z., «Prólogo», § 3.
33. A., § 326.

según cual sea el efecto que sobre ellas producen los diversos acontecimientos que configuran las circunstancias y las experiencias cotidianas. Por tanto, además de no poder ser consideradas ellas como una realidad sustancial, tampoco son, sin más, la causa de unas acciones determinadas, puesto que lo que ellas puedan producir es inseparable del engrandecimiento o del empequeñecimiento de esa magnitud de acuerdo con el modo como sean afectadas por lo que reciben desde aquel «afuera» de las circunstancias. Aquí es donde se encuentra una explicación para una de las hipótesis manejadas por Nietzsche acerca de sus innovaciones con respecto al concepto del sujeto, dadas en la cita 16. La disolución de los límites entre lo externo y lo interno, trae consigo la ruptura de la noción de causalidad a propósito de las acciones de los hombres, cuando ella es entendida de acuerdo con un criterio lógico-metafísico. Por eso dijimos en aquel contexto que la causa es «retroproyectada» hacia un punto anterior al cumplimiento de la acción, cuando se pretende descubrir y «representar» —y habría que decir, en una «interpretación» posterior a los hechos— qué fue lo que allí sucedió. Pero en aquel texto Nietzsche decía, además, «el efecto es siempre "inconsciente"».

Si volvemos al § 119 de *Aurora* podremos delimitar uno de los aspectos de esa «inconsciencia» de los efectos. Puesto que los instintos no son autosuficientes, requieren de algo otro que los «satisfaga, active, ejercite, conforte, descargue». Requieren ser nutridos. Pero «esta nutrición es, pues, una obra del azar». No se trata, sin embargo, de un azar que se cierna sobre los hombres como un destino o una fatalidad regida por deidades caprichosas o por fuerzas ocultas e indomeñables mediante las precarias fuerzas humanas, como han sido consideradas éstas frente a todo azar desde importantes ámbitos a través de la antigüedad. Más bien se trata de un azar casi imperceptible desde cualquier dimensión trascendental, obviado por ellas por ser casi intrascendente, debido a la inmediatez, pequeñez y reiteración de hechos y situaciones muchas veces molestas o incómodas y, las menos veces, se estima, propicias y deleitables; agravadas todas ellas por la circunstancia de que su presencia puede tornarse pesarosa o frágil debido a su repetición que los convierte en hechos y situaciones rutinarias



—una rutina que suele acabar quitando el aliento a veces hasta a las mejores ilusiones que se puedan depositar en el azar. Es el azar de las vivencias y experiencias de todos los días, deparadas precisamente por la cotidianidad de la vida.

> Nuestras diarias vivencias arrojan una presa tan pronto a éste, tan pronto a aquel instinto, que él aprehende codiciosamente, pero el entero ir y venir de estos acontecimientos está fuera de toda relación racional con las menesterosidades de alimentación de la totalidad de los instintos: de tal manera que siempre ocurre una de dos, la inanición y languidez de unos y la sobrealimentación de otros. Cada momento de nuestra vida deja crecer algunos tentáculos de nuestro ser y deja atrofiarse a algunos otros, según cual sea la alimentación que el momento trae o no consigo.

El azar de las experiencias cotidianas es lo que, por lo pronto, se interpone entre los deseos y las menesterosidades de esos instintos humanos y sus respectivas satisfacciones. En muchas ocasiones, esto da como resultado extrañas, contradictorias o curiosas deformaciones en el carácter de los hombres, ya sea que se los perciba desde la distancia o con el lente de aumento de la cercanía otorgado por la intimidad. Pero como ya sabemos que no hay un adentro y un afuera absolutos, ese azar tampoco configura todo lo que el hombre puede llegar a ser. Es preciso distinguir entre por lo menos dos tipos de instintos, y una vez hecho esto, destacar un antiquísimo recurso al que de muy diferentes maneras han echado mano los individuos y las comunidades para contrapesar la crueldad con que muchas veces puede imponerse ese azar, «pues si todos los instintos se comportaran tan radicalmente como el del *hambre*: el que no se da por satisfecho con *alimentos soñados*», podría asegurarse que la humanidad hace largo tiempo ya habría perecido; «pero la mayoría de los instintos, a saber, los instintos morales, *hacen precisamente esto* —si se permite mi sospecha de que los *sueños* tienen precisamente el valor y el sentido de *compensar* hasta un cierto grado aquella ausencia azarosa de "nutrición" durante el día».

Ya sabemos que Freud leyó a Nietzsche y, al comparar muchos textos e ideas desarrolladas por ambos, esto queda claro

mucho más allá de lo que algunos comentaristas están dispuestos a aceptar,[34] sin que en modo alguno pretendamos reducir el valor del primero al que posea el segundo. Cada uno tiene propósitos distintos y maneras diferentes de pensar y de enfrentar y resolver las cuestiones que se plantearon. Pero éste no es el problema que ahora nos interesa tratar.

Sí, en cambio, nos interesa destacar que en el contexto de ese parágrafo, y por lo dicho en los párrafos citados, Nietzsche distingue entre el comportamiento provocado por unos instintos con una carga fuertemente orgánica y otros, «morales», que aparecen como más «débiles» o como disponiendo de mayores recursos frente a aquéllos, en la medida en que son capaces de «compensar» mediante el sueño lo que la experiencia cotidiana les niega o les raciona. Pero en este último caso, además, se introduce una nueva dimensión de complejidad cuando se quiera determinar el «número y fortaleza» de los instintos, de las fuerzas que constituyen al sí mismo del hombre: es la complejidad con que se enlazan y alternan sin cesar las horas de la vigilia y el sueño dentro de todas aquéllas en que discurre la vida, y por las que cabe preguntarse —como hace Nietzsche— si es que entre ellas existe alguna «diferencia *esencial*». Pues, aun cuando no se pueda adjudicar a la vida en vigilia la misma «*libertad* de interpretación que la vida en sueños», una y otra no harían más que interpretar los distintos acontecimientos que ocurren tanto en el mundo inmediato de la cotidianidad, como en aquel «proceso fisiológico desconocido» que configura al cuerpo, y que los hombres buscan explicar, conducir o controlar. Todo este proceso de interpretación es el que habría que explicitar cuando el hombre intenta conocerse a sí mismo, pues cabe preguntarse: «¿es toda nuestra así llamada conciencia un comentario más o menos fantástico acerca de un texto no conocido, tal vez incognoscible, pero lleno?».

34. Ver, por ejemplo, Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, pp. 57 a 70. Además del estrecho criterio usado allí de medir la presencia de Nietzsche en Freud por la revisión de los textos en que éste nombra expresamente a aquél, y por tanto, dejando sin tocar importantísimos puntos en que puede detectarse dicha presencia, la mayor parte de sus análisis de las ideas de Nietzsche están hechos desde la perspectiva de la teoría psicoanalítica propuesta por Freud, cometiendo frente a aquél, en algunas ocasiones, notorios errores.



Es el cuerpo o sí mismo del hombre en su relación indisoluble con las circunstancias en que se encuentra, lo que configura a ese «texto lleno» que la conciencia requiere comentar, para habérselas humanamente con la cotidianidad de su vida. Pero nada puede garantizarle que haya tomado en cuenta ni evaluado certeramente, en cada caso, a la totalidad de los elementos y situaciones allí presentes; siempre cabe la posibilidad de que haya algo aún «no conocido» o que pueda incluso aparecer como «incognoscible», considerando la situación específica desde la que cada hombre mira en torno suyo y hacia sí mismo. Sobre el trasfondo de lo dicho, podrá apreciarse mejor por qué señala Nietzsche que en el efecto producido por las fuerzas, que configuran sus acciones, puedan detectarse siempre elementos «inconscientes». Pero también se podrá apreciar el carácter de interpretación poseído por todas nuestras vivencias, incluso aquellas que podamos considerar como más íntimas e intransferibles, precisamente porque llevan consigo mucho más que las impresiones que un instante pueda dejar en nosotros. Son los diversos acontecimientos de la historia de la vida personal los que pueden resonar y otorgarles a las vivencias una densidad de la que, aparentemente, puede carecer el instante en que ellas suceden; y esto es lo que también puede convertirlas en algo a veces tan difícil de comunicar, sin tener que correr el riesgo de fastidiar a los demás con largas historias que sólo suelen interesar, en primer término, a quien las vivió.

«¿Qué son, pues, nuestras vivencias? ¡Mucho *más* aquello que ponemos dentro de ellas, que lo que allí hay! ¿O se tiene que decir incluso: en sí, nada hay allí? ¿Es el vivenciar un inventar?» Y si consideramos que esta última palabra traduce a *Erdichten*, que proviene del verbo *dichten*: componer versos, poetizar, podríamos decir que mediante las interpretaciones que, de hecho, son todas las vivencias cotidianas, el hombre corre diariamente el riesgo de convertirse en un poeta de su propia vida, aunque no se lo proponga... Y todo el mundo ha de saber ya, especialmente quienes son reconocidos como poetas en la acepción literaria fuerte del término, cuán difícil puede ser mantener esa condición durante las 24 horas del día.[35]

35. Sin embargo, ésta es *una* de las difíciles tareas que Nietzsche piensa que le aguar-

## 5. El instinto: una segunda naturaleza moral del hombre

Mediante la referencia a la manera como pueden articularse los instintos para convertirse en vivencias de la vida cotidiana, ya sea en vigilia o en sueños, usando para ello el «modelo» de interpretación de la nutrición, Nietzsche distingue entre lo que quepa considerar como instintos «naturales» y lo que en ese texto denomina como «instintos morales». Si allí pudo referirse a éstos de modo tan genérico, es porque antes, en el § 38 de *Aurora*, con el título «Transformación de los instintos mediante los juicios morales», y en el contexto de varios otros parágrafos que lo rodean, ya había delimitado esta condición. A este parágrafo hemos de dirigirnos ahora para precisar otro aspecto de lo que Nietzsche entiende con el concepto de instinto. Allí dice:

> El mismo instinto se transforma en el sentimiento penoso de la *cobardía* bajo el efecto del reproche que la costumbre ha impuesto sobre este instinto, o en el sentimiento agradable de la *humildad*, en caso de que una costumbre, como la cristiana, la haya depositado en su corazón y la haya denominado como *buena*. Es decir: ¡se le atribuye ya sea una buena o una mala conciencia! En sí mismo, él, *así como todo instinto* no tiene ni éste ni, en general, ningún carácter ni nombre moral, así como incluso tampoco tiene una sensación de placer o displacer que le acompañe: él adquiere todo esto sólo como su segunda naturaleza, cuando entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o se repara en ellos como propiedades de seres que ya han sido determinados y apreciados moralmente por el pueblo.

Antes de entrar a precisar cuáles sean las vías mediante las que los instintos adquieren esta «segunda naturaleza» moral,

da a los hombres futuros: «"Dar estilo" al propio carácter —¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo [...] Pues una cosa es necesaria: que el hombre alcance su satisfacción consigo mismo —ya sea a través de este o aquel poetizar y arte: ¡pues sólo entonces se hace plenamente soportable mirar al hombre! Quien está insatisfecho consigo mismo, está dispuesto constantemente a vengarse por ello: los demás seremos sus víctimas, aunque sólo sea porque siempre tengamos que soportar sus feas miradas. Pues la mirada de lo que es feo hace mal y pone sombrío» (CJ., § 290). Véase también CJ., § 299, donde concluye diciendo: «pero *nosotros* queremos ser los poetas de nuestra vida, y, en primer lugar, de lo más pequeño y lo más cotidiano».



cabe destacar el hecho de que cuando esto sucede, los instintos reciben por parte de Nietzsche otros nombres que los distinguen de lo pura e inmediatamente orgánico. Se convierten en sentimientos y afectos, mediante los cuales se delimita su carácter moral, por lo pronto, en un sentido amplio de esta palabra. Dos textos nos ponen de manifiesto esta conversión:

> Pero los sentimientos no son nada último, originario; detrás de los sentimientos se encuentran juicios y apreciaciones de valor que nos son heredadas en la forma de sentimientos (inclinaciones, desafecciones) [...] Confiar en sus sentimientos —eso quiere decir obedecer más a su abuelo y a su abuela y a los abuelos de éstos que a los dioses que están en *nosotros*: a nuestra razón y a nuestra experiencia.[36]

> La creencia en «los afectos». Los afectos son una construcción del intelecto, una *invención de causas* que no existen. Todos los *sentimientos comunes* corporales que no entendemos, serán interpretados intelectualmente, es decir, se buscará un *fundamento* para sentir de tal o cual manera con respecto a personas, vivencias, etc. [...] Frecuentes corrientes sanguíneas hacia el cerebro con un sentimiento de ahogo serán *interpretadas* como *ira*: las personas y las cosas que nos excitan ira son desencadenadores del estado fisiológico.[37]

Los instintos adquieren la moralidad de un sentimiento o de un afecto ya sea mediante una «herencia» o por una «construcción del intelecto», a través de la «obediencia» a los antepasados o por la «interpretación» de un proceso fisiológico. En cualquier caso, son fuerzas o estados de fuerzas que conforman lo orgánico del cuerpo humano, y mientras no reciban uno de esos nombres, pueden ser denominados por ellos como instintos, pues «la totalidad de los hombres tiene todas aquellas propiedades de lo orgánico que, en parte, permanecen como inconscientes para nosotros y, en parte, se nos hacen conscientes en la figura de *instintos*».[38] De manera que los instintos son un primer nombre genérico con que Nietzsche de-

36. A., § 35.
37. SW.KSA., 10.24[20].
38. *Ibíd.*, 11.27[27].

signa a aquello que todos los hombres poseen y sienten como orgánicamente constitutivo de su realidad corpórea inmediata, la cual no siempre les es consciente, y que cuando llega a serlo, sin poseer otros recursos denominativos más elaborados para designarlos, y por eso más complejos —y en la medida en que se carezca aun de aquella historia de los antepasados o de la capacidad para construir intelectualmente una interpretación de esos procesos—, recurren a ese nombre primario de «instintos». Pero en ninguno de éstos podrá encontrarse «juicios y apreciaciones de valor» o «interpretaciones intelectuales» que puedan conducir «a nuestra razón y a nuestra experiencia», así sea que se las entienda como aquellos peculiares «dioses que están en *nosotros*» o de cualquier otro modo moderno más refinado.

Nietzsche no extiende su uso de los instintos, en lo que pueda llamarse su sentido «puro» o primario, más allá de lo orgánico común a todos los hombres, y cuando emplea dicho término, prácticamente en todos los casos lo hace entendiéndolo como un sentimiento o un afecto y, por tanto, como una elaboración histórica e intelectual llevada a cabo de distintas maneras por los hombres a través de los tiempos, o bien usándolo con algún otro calificativo, como es el caso cuando habla de «el instinto dubitativo, el instinto negador, el instinto expectante, el instinto recolector, el instinto resolutivo»,[39] así como lo hace en tantas otras ocasiones con combinaciones semejantes. Sólo por una ceguera interpretativa voluntaria o involuntaria, o por la ignorancia que deja la prisa en la lectura, podrían entenderse esas expresiones como unas en las que se pretende hablar de procesos fisiológicos que tendrían tales condiciones intelectuales como componentes innatos, o cualquier otra gruesa afirmación de ese tipo.

Y a pesar de que todavía queden más cuestiones por precisar acerca del uso hecho por Nietzsche de los instintos, cuando a través de ellos piensa al hombre y a la vida, debería quedar claro ya que su pensamiento no es ni organicista[40] ni vitalista.[41] Incluso cuando critica a los fisiólogos por «afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico», lo hace dentro de un contexto en donde lo que está en cuestión es la crítica a la noción de finalidad, como una que pudiese adjudicarse de manera absoluta, es decir, desligada del devenir y la historia, a los procesos de configuración de las fuerzas que constituyen a la vida, entendida como voluntad de poder. Es en relación con el carácter histórico, por ser humano, de la voluntad, desde cuyas fuerzas los hombres han constituido diversas figuras de mundo, de sociedad, de cultura, de moral y de valores, que la autoconservación cabe ser entendida como «tan sólo una de las *consecuencias* indi-

39. CI., § 113.

40. Vale la pena citar en este contexto algunas palabras de un hombre que ha pasado muchos años de su vida como científico estudiando el comportamiento animal, y en relación con él, el humano, y puede expresar tanto su desazón como sus conocimientos acerca de lo que sean los instintos. Se trata de K. Lorenz: «Actualmente, cuando dos biólogos intentan discutir acerca del problema del instinto, uno se sorprende al constatar que no se entienden: cada uno asocia a la palabra instinto un concepto diferente. El hecho de concebir de modo diferente una misma cosa, que complica de manera considerable el intercambio entre los sabios, se explica probablemente en gran parte por el hecho que es fundamentalmente imposible dar una definición absoluta de un fenómeno biológico e, igualmente, por la conciencia imperfecta que se tiene de este fenómeno». Y más adelante, al referirse a «la evolución del acto instintivo en el sistema zoológico», dice, «el estudio de esta evolución nos muestra que la coordinación de los movimientos instintivos se comporta en todas sus modificaciones, en el curso de la historia de la raza, exactamente como un órgano; y que es comparándolo con un órgano que se puede y se debe concebir sistemáticamente el acto instintivo [...] [de manera que] las coordinaciones de los movimientos del acto instintivo están determinadas de una manera innata hasta en los menores detalles» (K. Lorenz, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Editions du Seuil, París, 1970, pp. 9 y 67).

41. Nuevamente es Lorenz quien nos permite situar este punto, al hilo de unos párrafos en donde delimita los supuestos del vitalismo y del mecanicismo a propósito de sus interpretaciones sobre el acto instintivo, y que tanto contribuyeron a desviar un estudio riguroso y equilibrado sobre él. «Bastó que los vitalistas hiciesen de la totalidad estructurada del devenir orgánico un factor supranatural, con respecto al cual toda tentativa de análisis causal constituía un sacrilegio, para que los mecanicistas cayesen, por así decir, voluntariamente en un olvido ciego de la totalidad y en un atomismo extremo [...] Bastó que los vitalistas considerasen como un milagro a la propiedad del comportamiento animal de estar orientado hacia un fin, explicando esta propiedad como una manifestación directa de una factor supranatural, de una entelequia, para que los mecanicistas evitasen incluir a la finalidad en sus consideraciones, e incluso a la importante e irrefutable realidad de una finalidad simple, conservadora de la especie [...] Bastó que el factor supranatural de los vitalistas fuese, a fin de cuentas, el *alma* —ya sea que este factor fuese nombrado por ellos como fuerza vital, instancia todopoderosa o direccional, entelequia, instinto o cualquier otro nombre—, para que los mecanicistas cultivasen una "psicología sin alma"» (*Ibíd.*, pp. 87-88).

rectas y más frecuentes de esto (de que "la vida misma es voluntad de poder"). —En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos *superfluos*! —como lo es el instinto de autoconservación».[42]

Lo que a Nietzsche le interesa destacar en el uso que hace del concepto de instinto es la inmediatez de la acción que a través de él se hace presente en el hombre, pero no porque allí se exprese una respuesta meramente orgánica, sino más bien porque a pesar de llevar ya dentro de sí todo un proceso de valoraciones que se han hecho cuerpo en él, se responde y se actúa con una inmediatez y con una certeza que pudiera dar lugar a pensar que allí se «ha olvidado» la complejidad de ese proceso; o incluso puede llegar a percibir su comportamiento como «instintivo», en la medida en que no está en condiciones de poder responder por aquella articulación de fuerzas y de valores que para él han permanecido como «inconscientes», pero no por ello menos incorporadas a su vida.[43] Y si todo esto sucede así, es porque, comparado con el entendimiento que juzga y puede valorar, el instinto es efectivamente una fuerza, pero «miope»: «Todos los juicios de los instintos son *cortos de vista* con respecto a la cadena de las consecuencias: ellos aconsejan sobre lo que hay que hacer *inmediatamente*. El entendimiento es esencialmente un *aparato de inhibición* frente al reaccionar-inmediato del juicio-del-instinto: el detiene, continúa reflexionando, el ve la cadena de las consecuencias hasta más lejos y por más largo tiempo».[44]

42. MBM., § 13.

43. Esto es lo que queda expresado en dos de los fragmentos póstumos de comienzos de 1881, el primero, y de comienzos de 1884, el segundo. 1) «Hablo de *instinto* cuando un *juicio* cualquiera (el *gusto* en su nivel más bajo) se ha hecho cuerpo, de manera que él se mueve ahora espontáneamente y no necesita esperar por un estímulo. Tiene en sí mismo su crecimiento y, por consiguiente, también su sentido de actividad que empuja hacia afuera. Nivel intermedio: el semi-instinto que sólo reacciona ante estímulos y que, en caso contrario, está muerto» (SW.KSA., 9.11[164]). 2) «*Los instintos* son los *efectos ulteriores de apreciaciones de valor guardadas por largo tiempo* que ahora actúan instintivamente, como un *sistema* de juicios de placer y dolor. Primero coacción, luego habituación, luego menesterosidad, luego inclinación natural (instinto)» (*ibid.*, 11.25[460]). Por lo dicho en ambos textos, se podrá apreciar que no se altera la comprensión del instinto por el hecho de que en el primero use la palabra de procedencia latina *Instinkt*, y en el segundo la propiamente alemana *Trieb*.

44. *Ibid.*, 12.10[167]. Si se considera que este texto es del otoño de 1887, y se tienen presente los textos sobre este tema dados en la nota anterior y los de *Aurora* con que comenzamos este análisis, escritos entre mediados de 1880 y comienzos de 1881, más los de *Humano, demasiado humano*, que extienden este tema hasta 1876, y que citaremos más adelante, se podrá apreciar la relevancia de este tema en Nietzsche. Pero también él ofrece un indicio acerca de la sistematicidad de su pensamiento —a pesar de su escritura aforística—, así como igualmente ha de poner en alerta frente a quienes, como Eugen Fink, en su libro *La filosofía de Nietzsche* (Alianza Editorial, Madrid, 1981, 4.ª ed.), pretendan interpretar su pensamiento clasificándolo en períodos de una más que dudosa relevancia; especialmente por el hecho de que ella obedece, en lo fundamental, a una lectura de Nietzsche hecha desde los criterios tradicionales de la filosofía y que, en último término, se rehusa a adentrarse en los planteamientos intempestivos de su filosofía. A pesar de sus esfuerzos por aparecer equilibrado frente a Nietzsche, cuando Fink lo interpreta, se sitúa él mismo más como un defensor de esa tradición criticada por aquél, antes que como alguien que intenta *comprender* lo allí pensado, y que, además, para su propia incomodidad, se atormenta al hacerlo: «Nietzsche lucha como un sofista y es, a la vez, un filósofo. Resulta difícil separar en él ambas naturalezas, y esto es lo que constituye el verdadero tormento de su interpretación» (p. 65).



Una vez más la referencia a Freud y a la relación en que se encuentran el Yo y el Super-yo con los instintos, que configuran la dimensión inconsciente de la economía libidinal, puede aparecer como obvia. Pero, nuevamente, es el pensamiento de Nietzsche el que nos interesa precisar en esta ocasión. La miopía de los instintos es lo que convierte a todos los calificativos de valor que a éstos se les pueda asignar en sentimientos y en afectos, que así aparecen como siendo su segunda naturaleza moral, recibida desde «afuera», si se las pone en relación con lo que quepa considerar como la inmediata reacción de sus fuerzas orgánicas primarias. Y es el entendimiento, en cualquier grado de su explicitación o desarrollo, el que es capaz de ver más allá de la reacción inmediata de ellos, sofrenándolos o reprimiéndolos cuando sea necesario y de acuerdo con las condiciones de existencia prevalecientes o sentidas como tales, en un momento determinado. Por eso, antes pudo decir Nietzsche que los instintos, en sí mismos, no poseen «ningún carácter ni nombre moral»; y por ello podrá afirmar, luego, que carecen de culpa con respecto a las acciones de los hombres, en cuantos éstos falazmente pretendan atribuir la «responsabilidad» de su comportamiento a una reacción «instintiva». Los instintos son inocentes, aunque su inocencia provenga de la carencia de inteligencia, propia a toda fuerza que es sólo fuerza.

> Puesto que cada instinto no es inteligente, la «utilidad» no es en absoluto un punto de vista para él. Cada instinto, en tanto está activo, sacrifica fuerza y otros instintos: finalmente él será refrenado; en caso contrario aniquilaría todo mediante el derroche. Por tanto, lo «no egoísta», abnegado, imprudente no es nada especial —es común a todos los instintos—, ellos no piensan en la utilidad de la totalidad del *ego* (¡*porque ellos no piensan*!), ellos actúan en contra de nuestra utilidad, en contra del *ego*: y a menudo *a favor* del *ego* —¡inocentemente en ambos casos![45]

Y precisamente porque los instintos, como toda fuerza, no son algo a lo que quepa adjudicar la condición de la inteligencia, cuando especialmente se trata del comportamiento del hombre, requieren ser interpretados, es decir, que sus fuerzas sean orientadas, conducidas hacia alguna dirección. Y ya sabemos que son los sentimientos, los afectos quienes realizan esta tarea, en tanto les imponen una segunda naturaleza. Pero también sabemos que la totalidad de éstos se encuentran reunidos bajo ese nombre que designa a un concepto central en el pensamiento de Nietzsche: la voluntad.

Por eso podemos reunir ahora dos textos que explicitan lo dicho, en una doble dirección. Uno: «La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes: *¿Quién interpreta?* —Nuestros afectos».[46] El otro: «Mi teoría sería: —que la *voluntad de poder* es la forma primitiva del afecto, que todos los otros afectos sólo son sus configuraciones [...] que toda fuerza que hace avanzar es voluntad de poder, que fuera de ésta no hay ninguna fuerza física, dinámica o psíquica».[47] Y si regresamos al fragmento en que aparece la primera de estas dos citas, allí se dice, además: «¿Cuál es el valor mismo de nuestras valoraciones y tablas de bienes morales? *¿Cuál es el resultado de su dominio*? ¿Para quién? ¿En relación a qué? —Respuesta: para la vida. Pero *¿qué es vida*? Aquí se necesita, por tanto, una nueva y más determinada comprensión del concepto "vida". Mi fórmula para ello, dice: la vida es voluntad de poder».

45. SW.KSA., 10.8[23].
46. *Ibíd.*, 12.2[190].
47. *Ibíd.*, 13.14[121].



Sin otro propósito más que el de proponer una primera y breve elaboración de estos textos, y sobre la base de lo que hemos venido desarrollando, digamos que la voluntad de poder —al ser la forma primitiva del afecto, y al ser ésta una forma específica de manifestación de las fuerzas—, es una fuerza interpretada histórica e intelectualmente, y que en ésta se expresa el principio central de la teoría que, a su vez, ella es. Por tanto, que para Nietzsche, la vida es una interpretación. Aquélla que históricamente han hecho los hombres de sí mismos a través de las fuerzas, los instintos que poseen, es decir, mediante la transformación espiritual, intelectual de éstos en afectos, sentimientos e ideas, que se manifiestan como el material básico con que ellos han enfrentado, desde los comienzos de su existencia sobre la tierra, las penurias, menesterosidades y necesidades[48] de su existencia cotidiana. Y por haber hecho esto, han llegado a elaborar en sus vidas «valoraciones y tablas morales», mediante las que han regido sus acciones y pensamientos.

Por otra parte, al menos sería preciso situar su afirmación de que fuera de la voluntad de poder «no hay ninguna fuerza física, dinámica, psíquica». En las líneas anteriores al § 13 de *Más allá del bien y el mal*, recientemente citado a propósito del instinto de autoconservación, decía algo que, en otro contexto, anteriormente ya usamos y que ahora nuevamente nos puede ayudar a este otro propósito: «Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder». Desde aquí cabría entender a la voluntad de poder como configurada por aquellas fuerzas constitutivas de lo vivo, de la vida, que es aquel fenómeno más amplio en el cual cabe encontrar formas particulares de expresión y, sobre todo, de interpretación de las fuerzas, tales como de una condición física, dinámica o psíquica. Es para los hombres que se enfrentan con las diversas manifestaciones de la naturaleza, que algunas de éstas

48. De acuerdo con el curso que le hemos imprimido a este trabajo, no parece ser este el momento aún para analizar el significado que Nietzsche otorga a estos tres términos: penuria (*Not*), menesterosidad (*Bedürfnis*) y necesidad (*Notwendigkeit*). Digamos tan sólo que con ellos se refiere a tres niveles distintos de situaciones y maneras de enfrentar los hombres los hechos y acontecimientos que configuran su vida cotidiana, cada uno de los cuales da lugar a formas específicas de interpretación y de conocimiento que, obviamente, se relacionan entre sí, a pesar de que quepa distinguir énfasis y matices en el ejercicio de ellas.

pueden recibir aquellos nombres acotados, particulares de esos tipos de fuerzas. En esta medida, lo que como una fuerza la voluntad de poder «hace avanzar», son los modos de relacionarse los hombres con cuanto se les aparece en la naturaleza como un enigma o un problema, y que resuelven precisamente mediante la interpretación de que eso que allí aparece cabe denominarlo como una «fuerza física, dinámica o psíquica». De este modo, los hombres han delimitado, paralelamente, tanto algunos ámbitos concretos de eso genérico que se ha solido, a su vez, llamar e interpretar como la naturaleza, como algunos procedimientos y ámbitos acotados de ejercicio de esa voluntad de poder, entendida como una fuerza espiritual o intelectual.

## 6. La ley de gravitación de las fuerzas de la voluntad

Si retomamos brevemente lo dicho, por lo pronto, en las tres últimas secciones, habría que señalar que desde la voluntad llegamos a los instintos, entendidos como otro nombre para las fuerzas, e inseparables de los afectos. Alcanzado este punto, y vía la interpretación, regresamos a la voluntad, pero ahora convertida en voluntad de poder y en vida, que son los temas fundamentales sobre los que Nietzsche despliega su pensar intempestivo, que requiere de una «nueva y más determinada comprensión del concepto "vida"». Pero desde aquí se puede avistar también que Nietzsche nos hable del devenir y de la «inocencia del devenir»,[49] en tanto aquella dimensión en que se transparenta y constituye la vida sobre la base de la inocencia primaria de los instintos y de las fuerzas, que, sólo a través de las interpretaciones de que han sido objeto y generadas en el curso de la historia, han dado lugar a las «valoraciones y tablas morales» postuladas por los hombres. Y es sobre el trasfondo de lo aquí mínimamente dicho, que cabría situar lo postulado por él como otro de los lemas de su filosofía: la inocencia del eterno retorno, en la que a su vez se expresan la

49. «¡Cuánto tiempo hace ya que he procurado por mí mismo demostrar la plena *inocencia* del devenir! ¡Y qué extraños caminos he recorrido ya en esto!» (SW.KSA., 11.36[10]).



vida y la pasión del conocimiento,[50] considerada esta última como la forma más espiritualizada de la voluntad de poder.

Efectivamente, Nietzsche puede expresar su pensamiento en una escritura que aparece como fragmentaria, llena de aforismos, pero eso no tiene por qué significar ni menos ser entendida su filosofía misma como siendo fragmentaria, aunque así pueda aparecerle a quienes son cortos de vista, a los que, por lo demás, él dirije esta pregunta: «¿opináis vosotros, pues, que tendría que ser una obra fragmentaria, porque se os da (y se os tiene que dar) en fragmentos?».[51]

Hecha esta brevísima alusión a esos conceptos centrales del pensamiento de Nietzsche, y sin pretender entrar ahora, ni mucho menos, en un análisis detallado de las importantes cuestiones que están en juego allí, más bien nos proponemos continuar trabajando sobre una imagen empleada en el § 119 de *Aurora*, visto en los anteriores parágrafos, y que, entre otras cosas, nos ofrece un modelo de interpretación de la relación en que pueden encontrarse las fuerzas de la voluntad. Esa imagen posee una especial relevancia en cuanto es indicativa de los recursos a que hecha mano Nietzsche para repensar el concepto de la vida y, por consiguiente, al modo como cabría entender que en ella está situado el hombre y aquello que lo arraiga en la existencia y sobre la tierra: su cuerpo.

En ese texto nos decía que la dificultad confrontada por el hombre para avanzar en el conocimiento de sí mismo, que remitía al conocimiento de la totalidad de sus instintos, no sólo residía en el hecho de que le permanecían como desconocidos su número y fortaleza, su juego y contrajuego entre sí y, por sobre todo, la ley de su nutrición, sino también su «flujo y reflujo». Esta imagen es la que ahora nos interesa analizar, sin que esto signifique olvidar la importancia de aquella otra ima-

50. «Pero nuestra aspiración por lo serio es la de comprender todo como en devenir [...]: *sustentar* los instintos como fundamento de todo conocer, pero saber en donde se convierten en enemigos del conocer: en suma, aguardar hasta cuan lejos se pueden hacer cuerpo el *saber* y la *verdad* —y hasta qué punto acontece una transformación del hombre, cuando finalmente todavía él sólo vive para *conocer*. —Esto es consecuencia de la pasión del conocimiento: *no existe ningún medio para su existencia* más que mantener también las fuentes y poderes del conocimiento, los errores y las pasiones, de cuya *lucha* él toma su fuerza sostenedora» (*ibíd.*, 9.11.[141]).

51. HdH., II, § 128.

gen presente en ese mismo texto, la del «juego y contrajuego entre sí» de los instintos y de las fuerzas de la voluntad.

Lo primero que cabe decir de esta imagen, es que ella remite de inmediato a esa región más amplia en que naturalmente sucede tal flujo y reflujo: el mar. Y éste es el nuevo ámbito que Nietzsche se propone surcar cuando quiere dirigirse temáticamente hacia esa nueva comprensión del hombre contenida en su obra y a la que, entre otras imágenes, acota y denomina como el «país futuro» llamado «hombre». Aunque para acceder a éste, a su vez, introduce otro tema, la «gran salud»,[52] que opera como un requisito previsto por él para que el hombre pueda habitar en ese país futuro. «¡A los barcos, vosotros los filósofos!»,[53] es la invocación lanzada por Nietzsche a aquellos hombres experimentadores y dispuestos a ensayar en todas las direcciones del pensar, y que habrán de crear otra manera de ejercer la filosofía. A sabiendas de que ésta abre hacia una infinitud de posibilidades y de riesgos,[54] que, sin embargo, han de ser asumidos si se quiere superar el estado de decadencia y de nihilismo a que habrían conducido las interpretaciones tradicionales de las filosofías, morales y religiones habidas en Occidente.

El mar es también aquella región en cuya cercanía le gustaría habitar a Nietzsche, nos dice, si alguna vez tuviese que construirse una casa, pues «quisiera tener algunos secretos en común con este hermoso monstruo».[55] Secretos ya poseídos por él en alguna medida, en tanto ha reflexionado acerca de lo

52. En la sección 9, «Hacia la "gran salud"», de nuestro trabajo «Recuperar el centro de gravedad», hemos desarrollado este tema, en conexión con el del «país futuro».

53. CJ., § 289.

54. El siguiente texto ofrece un testimonio tanto de una declaración autorreferencial acerca de lo hecho por él, como de una invitación a permanecer alertas a quienes aborden su navío: «¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos embarcado en un navío! ¡Hemos dejado atrás los puentes —más aún, hemos demolido la tierra que estaba atrás de nosotros! ¡Ea, navecilla! ¡Mira! Junto a ti yace el océano, es verdad, él no brama siempre, y a veces yace allí como seda y oro y ensueño de bondad. Pero llegarán horas en que reconocerás que él es infinito, y que nada hay más temible que la infinitud. ¡Oh, pobre pájaro que se sentía libre y ahora choca contra los barrotes de esta jaula! ¡Ay, cuando te sobrecoja la nostalgia de la tierra, como si allí hubiese más *libertad* —y ya la "tierra" no exista más!» (*ibíd.*, § 124).

55. *Ibíd.*, § 240.



que sea la voluntad, o bien, lo que es lo mismo, aunque dicho en imágenes, en tanto que observando una y otra vez el flujo y reflujo de las olas del mar, ha aprendido a ver en ellas cómo se comportan también las fuerzas de la voluntad en su incesante e inagotable ir y venir y entrelazarse unas con otras. De manera que «voluntad y ola» —como titula al parágrafo en que habla de este secreto—, son dos nombres para designar a una misma realidad de fuerzas que recorren tanto las acciones de los hombres, como aquellos movimientos visibles sobre la superficie de los océanos del planeta tierra, inscrito éste en un sistema solar más amplio y perteneciente a su vez a una galaxia, que junto a muchas otras configuran el universo conocido por nosotros. Dirigiéndose a los hombres y a su voluntad, apoyándose para ello en el uso que ha hecho de la imagen del flujo y reflujo de las olas del mar, les dice: «¡os conozco a vosotros y a vuestro secreto, conozco vuestro género! ¡Vosotros y yo somos efectivamente de *un* mismo género! —¡Vosotros y yo tenemos, sí, un secreto!».[56] Es el secreto que Nietzsche se ha esforzado por desentrañar mediante su pensar acerca de, por lo pronto, lo que constituye a la voluntad y cómo pueda acaecer la articulación entre la pluralidad de sus fuerzas.

Pero puesto que el flujo y reflujo de las olas del mar es una imagen empleada por Nietzsche, parece conveniente, para comprender su alcance, situarla dentro del medio más inmediato en que ella aparece. Así pues, ella se ubica en un espacio mucho más amplio desde el cual puede y debe ser explicada como realidad física. Como ya hemos aludido, remite a nuestro planeta tierra y a su inseparable satélite, la luna, cuyo movimiento orbital en torno a la tierra produce el efecto de las

56. *Ibíd.*, § 310. Es difícil resistirse a la tentación de no ofrecer el primer párrafo de este parágrafo, en que describe uno de los comportamientos de las fuerzas de la voluntad mediante el movimiento de las olas: «¡Cuán ávida se acerca esta ola, como si tuviese que alcanzar algo! ¡Cómo se arrastra con una prisa que provoca pavor hasta dentro de los más profundos rincones de las cavidades rocosas! Parece que quiere adelantarse a alguien; parece que allí se esconde algo que tiene valor, un alto valor. —Y luego regresa, algo más lenta, aún completamente blanca de emoción —¿está desilusionada? ¿Encontró lo que buscaba? ¿Aparenta estar desilusionada? —Pero ya se acerca otra ola, más ávida y más salvaje todavía que la primera, y también su alma parece estar llena de secretos y del deseo por extraer tesoros. Así viven las olas —¡así vivimos nosotros, los que queremos!— no diré más».

mareas, su flujo y reflujo, determinable con precisión mediante la ley de la gravitación universal. Mas, ambos no son sino dos pequeños astros dentro de nuestro también reducido sistema solar, al que los hombres durante muchos siglos han solido considerar como el centro del universo. Y aunque pueda resultar desmedido, desde éste no han faltado quienes se hayan arrogado la capacidad de dictaminar juicios y sentencias acerca de la «historia universal».[57] Sin embargo, al margen del indicio que estos juicios puedan dar acerca del grado de especulación o realidad ostentado por ese saber, y de la autocomprensión que de sus propios supuestos él pueda revelar, lo que aquí nos interesa, es entender de qué manera el uso hecho por Nietzsche de esta imagen del flujo y reflujo, puede ayudarnos a comprender el concepto de la voluntad. Especialmente cuando es preciso situar esa imagen no sólo en relación con nuestro propio planeta y sistema solar, sino entender también que la existencia de éste es inseparable e impensable fuera de los millones de otros sistemas solares y de galaxias que configuran el universo, en uno de cuyos múltiples márgenes, por así llamarlo, existimos nosotros.

Y así como en aquel texto de *Aurora* esta imagen quedaba puesta en relación con el difícil —por ser incompleto— conocimiento de sí mismo que el hombre aspiraba a alcanzar, en muchos otros lugares de su obra Nietzsche utiliza también la imagen de las estrellas, sistemas solares y galaxias para describir la multiplicidad de elementos que componen ya sea a su cuerpo, su existencia o su pensamiento; y lo hace mediante unos giros expresivos que a su vez indican la manera como él intenta repensar el concepto de vida que tiene entre manos. Para hacer explícito su uso de estas otras imágenes como un recurso para seguir *pensando* con ellas, y no como simples elementos literarios con los cuales embellecer o aligerar su discurso, las introduce en un parágrafo al que titula *Símil*. Allí dice: «Aquellos pensadores en los que todas las estrellas se mueven en órbitas cíclicas, no son los más profundos; quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe cuan irregulares son todas la vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia».[58]

57. Una gran carcajada o una sabia sonrisa silenciosa, unidas a una probable sorpresa, podrían ser la respuesta para esta pretensión, si en algún otro lugar del universo se encontrase alguien que se enterase de ella, o bien, hoy, en nuestro propio planeta, alguien se aventurase a sostenerla de nuevo. Ya en dos breves, pero importantes textos, de los años 1872 y 1873, se pronunciaba Nietzsche sobre esta pretensión, mediante la proposición de una fábula, y de un comentario sobre ella: «En algún rincón apartado del universo titilante que se derrama en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el *conocimiento*. Fue el minuto más arrogante y más solapado de la historia universal, pero fue sólo un minuto. El astro se congeló luego de unas cuantas palpitaciones de la naturaleza, y los animales inteligentes tuvieron que morir. Por lo demás, ya era tiempo: pues aunque ellos se jactaban de haber conocido mucho, finalmente habían descubierto con gran desazón que era falso todo cuanto habían conocido. Ellos murieron y maldijeron la verdad al morir. Ésta fue la suerte de estos animales desesperados, que habían inventado el conocimiento» («Acerca del pathos de la verdad», *Revista Venezolana de Filosofía* [Caracas], N.º 21 [1986], pp. 135-136. Traducción nuestra). Y el comentario dice: «Así podría inventar alguien una fábula, y sin embargo, no habría ilustrado suficientemente cuan lamentable, vago y fugaz, cuan carente de fines y caprichoso se muestra el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que él no existió; cuando de nuevo él deje de existir, no habrá sucedido nada. Pues para ese intelecto no hay ninguna otra misión que le conduzca más allá de la vida humana, ya que él es humano y sólo su propietario y engendrador lo toma tan patéticamente, como si sobre él se moviesen los goznes del mundo [...] En la naturaleza no hay nada tan despreciable y ruin que no pueda ser inflado como un odre por las fuerzas del conocimiento, con un pequeño soplido y prontamente; y así como cada cargador quiere tener su admirador, así también el más orgulloso de los hombres, el filósofo, cree que los ojos del universo están orientados desde todas partes telescópicamente para ver su actuar y pensar» («Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral», *Revista Venezolana de Filosofía* [Caracas], N.º 24 [1988], pp. 57-58. Traducción nuestra).

58. CJ., § 322. Entre tantos otros textos, podemos agregar extractos de dos más en que aparecen ambas imágenes: «¿Y queréis saber también qué es el mundo para mí? ¿Debo mostrároslo a vosotros en mi espejo? Este mundo: un monstruo de fuerza, sin comienzo, sin fin, una firme y broncínea cantidad de fuerza [...], como juegos de fuerzas y olas de fuerzas, a la vez una y muchas, acumulándose aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas en sí mismas tumultuosas y fluyentes, transformándose eternamente, retrocediendo eternamente, con terribles años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones» (SW.KSA., 11.38[12]). Estos fragmentos escritos en junio-julio de 1885 fueron recogidos en VP., § 1.067. Si aquí esa imagen aparece usada en relación con el tema capital del eterno retorno, en el siguiente texto, la imagen del sistema solar está puesta en conexión con «la fase de la *modestia de la conciencia*». Dice: «Nosotros podemos desplegar espacialmente nuestro cuerpo, y luego recibimos por entero la misma representación de él como la de los sistemas astrales y desaparece ante nuestros ojos la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico. Antes se explicaba el movimiento de los astros como un efecto de seres conscientes de una finalidad: ya no se requiere más de eso, y también en lo que concierne al movimiento corporal y al transformarse a sí mismo, desde hace mucho ya no se cree más que sea preciso recurrir a la conciencia que pone fines. La gran mayoría de los movimientos no tiene nada que ver con la conciencia: *tampoco con la sensación*. Las sensaciones y los pensamientos son algo *extraordinariamente insignifi-*

Se puede ganar otra perspectiva de comprensión para la existencia y el pensar, si éste es capaz de abandonar o, por lo menos, suspender la validez de los inveterados prejuicios de la reflexión metafísica, y experimentar con todas las formas de ejercicio del pensar llevadas a cabo por las ciencias y con los hallazgos logrados por ellas, pues todas esas formas son vías humanamente legítimas para enfrentarse con las ilimitadas interrogantes planteadas por la vida al hombre. Y no sólo como una modalidad del tipo de pensamiento ejercido por la ciencia física es importante, en este caso, la ley de la gravitación universal, también lo es por el gran hallazgo expresado en su contenido. Éste nos permite entender la posibilidad de que en el universo, o en un sistema solar como el nuestro, haya un orden y legalidad de los cuerpos que lo componen, y que no requiera para su explicación, sin embargo, de la existencia de un concepto o de un ser entendido como causa primera, autosuficiente, incondicionado, perfecto, al cual pueda darse el nombre, por ejemplo, de Dios, y más específicamente de un Dios Creador. La atracción de los cuerpos en proporción directa a su masa y en relación inversa al cuadrado de sus distancias, permite explicar, entre otros, el movimiento y la posición de los cuerpos celestes, la rotación sobre su propio eje, el orbitar de un cuerpo en torno a otro, los efectos producidos por la posición de uno de ellos sobre algunas partes de otros: mareas, cambios atmosféricos. Pero sobre todo se pone de manifiesto allí cómo lo que a través de millones de años se ha mantenido en esa misma condición «inmutable», que, ante la brevedad de nuestra vida, hace aparecer a ese orden astral como *eterno* y poseyendo un equilibrio perfecto, puede explicarse a partir de las relaciones derivadas de la materialidad de esos cuerpos. Materialidad de unos cuerpos astrofísicos cuyo orden actual es el resultado de innumerables transformaciones acaecidas mucho antes que los aproximadamente 4.000 millones de años que posee nuestro sistema solar, y hasta llegar a los primeros minutos de aquella «gran explosión» acaecida hace

*cante y escaso* en relación con lo innumerable de lo que acontece en cada instante» (SW.KSA., 10.24[16]). Estos fragmentos escritos en el invierno de 1883-1884 fueron recogidos en VP., § 676.



unos 15.000 millones de años, o poco más, en que se inició la expansión en que se encuentra nuestro universo; una expansión que, se supone, aún habrá de continuar y hasta llegar al punto en que se iniciaría su proceso de contracción, derivado de la pérdida de calor, de energía gastada en esa misma expansión, y que habría de durar por lo menos tanto tiempo como el empleado por este proceso de expansión inicial. Pero ya no estaremos aquí para hablar de esa eternidad del orden astral, pues hará mucho tiempo que ya habrá concluido «ese minuto más arrogante y más solapado de la historia universal [pues] fue sólo un minuto» —nos los había dicho Nietzsche hace ya tanto tiempo, hace apenas poco más de un siglo.

Entre los varios contextos en que Nietzsche hace uso de esta imagen de los sistemas solares y de los soles, cabe destacar aquel en que la pone en relación con la moralidad para referirse a los diversos tipos de moral o alternativas dentro de una de ellas, según las cuales pueden actuar los hombres. «Así como en el reino de los astros son a veces dos los soles que determinan la órbita de un único planeta [...], así nosotros los hombres modernos, gracias a la complicada mecánica de nuestro "cielo estrellado", estamos determinados —por morales *diferentes*; nuestras acciones brillan alternativamente con colores distintos, raras veces son unívocas —y hay bastantes casos en que realizamos acciones *multicolores*».[59] También es una vía de comprensión posible para el comportamiento de la multiplicidad de fuerzas —o de los instintos morales: sentimientos y afectos— presentes en las acciones humanas, aquella complicada mecánica de la gravitación universal que actúa sobre ese «cielo estrellado» que es nuestra voluntad. Pero no sólo cabe aplicar esta imagen, y la del flujo y reflujo emparentada con ella, a las acciones de los individuos.

En el § 1 de *La ciencia jovial* nos habla igualmente de aquellos «maestros de la finalidad de la existencia» que durante siglos inculcaron a los hombres la creencia en un orden moral de la vida, entendida como la única garantía para que se lograse la

59. MBM., § 215. Véase también, a propósito de la imagen de lo «multicolor» y de la interpretación, en conexión con el sentido histórico, como temas a los que se alude con esa imagen, nuestro trabajo «Entre imágenes e ideas», incluido en este libro.

conservación del género humano, y convertir paulatinamente al hombre en «un animal fantástico», que de tiempo en tiempo «*tiene* que creer que sabe *por qué* existe», y encuentra en «la presencia de *la razón en la vida*» el fundamento para esa creencia. Pero estos maestros fundadores de las morales y religiones habidas, no representarían más que una de las direcciones del movimiento de esas fuerzas que constituyen a la vida, quienes con sus doctrinas quieren «hacer olvidar que [la vida] en su raíz es apetito, instinto, insensatez, carencia de razón, [...] [que] siempre acontece desde sí misma y sin ningún fin». Por tanto, que existe también otra dirección en que esas fuerzas se mueven, y que sólo a través de la conjunción de ellas, de su flujo y reflujo, cabe aprehender todo cuanto configura al fenómeno de la vida. Y a través del esfuerzo de Nietzsche por pensar la entera complejidad de las fuerzas de la voluntad, sin los hábitos y los prejuicios teleológicos, podrá entenderse a sí mismo como aquel «más cauteloso amigo del hombre», que dirá: «"¡no sólo la risa y la ciencia jovial, sino también lo trágico con toda su sublime irracionalidad, pertenecen a los medios y a las necesidades de la conservación de la especie!" —¡Y por consiguiente! [...] ¿Me entendéis, oh, hermanos míos? ¿Entendéis esta nueva ley del flujo y reflujo? ¡También nosotros tenemos nuestro tiempo!».

Son la tragedia y la parodia las situaciones humanas que componen a esta nueva ley del flujo y reflujo, cuando la vida es pensada por Nietzsche desde todas las dimensiones del pasado de su historia,[60] la que a su vez queda abierta por él hacia ese futuro de la «gran salud», a la que ya hemos aludido. De manera que esta ley, que por una parte remite a la de la gravitación universal como una instancia teórica que ayuda a seguir pensando el fenómeno de lo humano, por otro lado, y el más decisivo, ha de ser puesta en relación con el sentido histórico. Mediante éste sería posible acceder a un conocimiento secularizado más amplio del proceso de formación de los valores y de las

60. Y una vez más emplea Nietzsche la imagen de las olas a este propósito: «La inmediata observación de sí mismo no alcanza para conocerse a sí mismo: requerimos de la historia, pues el pasado continúa fluyendo en nosotros en cien olas; nosotros no somos nada más que lo que sentimos en cada instante de este continuar fluyendo» (HdH., II, § 223).



culturas, que han dejado su huella en el cuerpo del hombre, es decir, en las modalidades según las cuales ellos han solido relacionarse con la pluralidad de fuerzas que les son constitutivas. Y cuando Nietzsche se aventura a pensar en qué punto del futuro pueda ser entendida esta nueva ley, que aparece para él como un pensamiento que habrá de transformar radicalmente la comprensión que de sus vidas posean los hombres, recurre una vez más a la imagen del reino de los astros, declinada ahora según una forma específica de su conocimiento posible.

> Los acontecimientos y pensamientos más grandes —y los pensamientos más grandes son los acontecimientos más grandes— son los que más se tarda en comprender. [...] Ocurre aquí algo parecido a lo que ocurre en el reino de los astros. La luz de los astros más lejanos es la que más tarda en llegar a los hombres; y antes de que haya llegado, el hombre *niega* que allí —existan astros. «¿Cuántos siglos necesita un espíritu para ser comprendido?» —éste es también un criterio de medida, con él se crean también una jerarquía y una etiqueta cuales se precisan: para el espíritu y para el astro.[61]

Muchos son los lugares en que Nietzsche expresa la diferencia entre la proposición de una idea y su eventual cumplimiento histórico, al pensar específicamente en su doctrina sobre la vida y la gran salud, que requieren de los pensamientos de la voluntad de poder y del eterno retorno. Pero cualquiera que sea el lapso de tiempo que pueda mediar entre un pensamiento y su realización, y en caso de que esto acontezca, una vez más, cabe comportarse con ese pensamiento de una manera semejante a como lo hacen los astros en su relación con aquellos otros que están dentro de su mismo sistema, que pueden ser iguales que él, tener sus mismos «derechos» de gravitación, y que, sin embargo, cada uno sigue su órbita establecida, «de acuerdo con un innato mecanismo celeste que todos los astros conocen [...] todo astro es un egoísta de ese género».[62] Para alcanzar hasta la raíz de un pensamiento y desde

61. MBM., § 285.

62. *Ibíd.*, § 265. Cabe agregar otro texto más sobre este punto: «Muchos soles giran en el espacio desierto [...] Injusto en lo más hondo de su corazón contra lo que

allí transitar por todos los caminos que lleven hasta su fruto —independientemente de que lleguen a ser probados o no por quien contribuyó a cultivarlos: es la experiencia personal de Nietzsche—, es preciso pensarlos hasta el final, y disponer para ello de un largo aliento capaz de acortar largas distancias, o del egoísmo y frialdad de la «voluntad inexorable» exhibida por los soles al recorrer sus órbitas. Igualmente, se requiere acudir a todos los modelos de pensamiento e interpretación disponibles, por lo pronto, en el propio tiempo; pero también cabe acudir a todos los medios de expresión existentes y creables, como éste, por ejemplo, de hablar de un «innato mecanismo celeste», en donde se conjugan un vocabulario proveniente de la biología y de la física, y que, sin embargo, tienen un objetivo distinto al de cada una de ellas: mostrar la necesidad y la contingencia, o la «eternidad» y la temporalidad que poseen, a la vez, los pensamientos y los valores morales de que los hombres han menester para vivir.

No habrá de sorprender, entonces, que cuando Nietzsche piensa en aquellos filósofos futuros que habrán de ensayar y experimentar con todo cuanto ha habido de saber y de conocimientos hasta la fecha, y que habrán de estar dispuestos a poner fin a la «ingenua falsificación de moneda» llevada a cabo con los pensamientos que han solido regir a los hombres, les dirija estas palabras: «¡Querrán ellos dejarnos presentir algo de las *virtudes futuras*! O de virtudes que nunca llegarán a ser sobre la tierra, a pesar de que ellas pudieran estar en algún lugar del mundo —¡de imágenes de purpúreas estrellas incandescentes y de enteras vías lácteas de belleza! ¿Dónde estáis vosotros, los astrónomos del ideal?».[63] Dentro de este contexto es donde cabe inscribir también el pensar y la acción de esa proposición lanzada hacia el futuro del hombre, y acuñada por él con la imagen del *Übermensch*, traducida corrientemente a nuestra lengua como el «superhombre», y que nosotros preferimos hacer mediante la expresión «suprahombre».

brilla, frío para con los soles —así camina cada sol. Semejantes a una tempestad recorren los soles sus órbitas, siguen su voluntad inexorable, ésa es su frialdad» (Z., «La canción de la noche»). La imagen del «sol de oro» es central en la interpretación de Nietzsche sobre la voluntad de poder, que no desarrollaremos en este contexto. Sobre esto, véase nuestro artículo «Zaratustra y el símil del sol de oro», *Gaceta de Pedagogía* (Caracas), N.º 27 (mayo de 1986), pp. 45-53.

63. A., § 551.



### a) *El cuerpo del hombre: un centro de gravedad*

La imagen del «flujo y reflujo» nos ha llevado a recorrer distintos textos de Nietzsche y a situar su alcance con respecto a varios temas desarrollados en ellos. Pero aún hay otro tema con el cual se conecta, tal vez el más decisivo de todos, y al cual no podemos dejar de aludir aquí aunque sea mínimamente. Se trata de su propuesta de entender al cuerpo como el *centro de gravedad* del hombre.[64]

El texto en el que más directamente delimita e introduce Nietzsche esta imagen, se encuentra en *Ecce Homo*. Allí dice:

> Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscase el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo *riguroso* (—¡ya la palabra misma es una calumnia!—); que, por el contrario, se viese el valor *superior*, ¡qué digo! el *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo «desinteresado», en la pérdida del centro de gravedad, en la «despersonalización» y «amor al prójimo» (*vicio* del prójimo)...[65]

Si en la comprensión habida del hombre hasta la fecha, Nietzsche estima que se ha perdido el centro de gravedad de

64. Véase en este libro «Recuperar el centro de gravedad», donde hemos desarrollado con mayor latitud esa imagen y en su conexión con varios otros temas centrales al pensamiento de Nietzsche.

65. EH., «Por qué soy un destino», § 7. El término usado por Nietzsche correspondiente a la expresión castellana «centro de gravedad» es *Schwergewicht*. Cabe señalar que en el siglo XIX este término remitía de manera inmediata al ámbito de la ley de la gravitación universal postulada por Newton. En el presente siglo, sin embargo, la palabra más corriente empleada para designar el centro de gravedad es *Schwerpunkt*, mientras que *Schwergewicht* es utilizada actualmente en el contexto del deporte, y específicamente del boxeo, como «peso pesado», significado que obviamente resulta irrelevante para el uso que de ella hizo Nietzsche.

su existencia y, por consiguiente, se ha perdido el punto central del equilibrio en que se encuentran los elementos que a ella la constituyen, ello se debe a que desde hace siglos se ha situado al alma y al espíritu en dicho centro. Y para que esa pérdida se consumara, ha sido decisivo en la cultura occidental la importancia adquirida por la moral cristina —sobre la base de su transformación de la doctrina socrático-platónica sobre el alma y el espíritu, y de la tradición religiosa judía—, que los convirtió en algo inmortal o eterno, o bien, en valores en sí. Y esa conversión se hizo apoyándose en la tajante separación de dos mundos, articulados sólo por el concepto que Nietzsche entiende como el más antitético de la vida: el concepto «Dios». Este concepto es el que allí se erige, en último término, en el verdadero centro de gravedad para el hombre, pues en él se fundan tanto esa comprensión cristiana del alma y del espíritu, como de la valoración otorgada a esos dos mundos aceptados como tales por el cristianismo, pero también por toda la tradición metafísica del pensar, que no ha podido, no ha querido o no ha sabido acceder a todo cuanto configura a esa realidad del mundo más que con los criterios de un pensar sustancialista, dualista o en sus variantes panteístas o monistas, y otorgando una primacía gnoseológica a la dimensión trascendental de su ejercicio.

Si tajante fue esa división de mundos, tajante es también Nietzsche para emitir su juicio acerca de ello: «¡El concepto "más allá", "mundo verdadero", inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe —para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea!».[66] Y es obvio que Nietzsche se propone revertir mediante su pensamiento esta división y, estimamos que una de las figuras teóricas a que recurre para ello es la imagen del cuerpo como «centro de gravedad». A través de esta imagen efectivamente se rompe con las distinciones entre el «dentro» y el «fuera», «sujeto» y «objeto», la «interioridad» de la conciencia y la «exterioridad» del mundo, la «inmanencia» y la «trascendencia», y parejamente se desactivan los principios de identidad, causalidad y finalidad en sus acepciones lógico-metafísicas, como pudiendo tener algún valor operativo para su propósito de repensar la existencia del hombre sobre la tierra y en su relación consigo mismo, con los otros hombres y con los acontecimientos con que en ella se encuentra y en ella produce y recrea.

Para señalar el valor y el uso que Nietzsche hace de esta imagen, y sin ir más allá de las cuestiones que hemos venido tratando en las páginas anteriores, debe quedar claro, nos parece, que esa gravedad de la cual el cuerpo es un centro, está configurada por las fuerzas constitutivas del hombre. Y éstas no son sino los instintos, los afectos y los sentimientos que, por lo pronto, se relacionan entre sí de acuerdo al flujo y reflujo de sus acciones. Pero como ya hemos indicado, Nietzsche también entiende que la voluntad está configurada por una pluralidad de sentimientos, de los cuales son inseparables el pensar, que cuando se ejerce, una de las formas en que lo hace es como «un pensamiento que manda« y —para que no quepan dudas acerca de la indisociabilidad entre ese «complejo de sentir y pensar» que es para Nietzsche la voluntad—, añade, que lo hace más específicamente como un «afecto del mando».[67]

Son los instintos y fuerzas, los afectos y pensamientos, los sentimientos e ideas los que Nietzsche piensa como operantes y en su mutua articulación en el cuerpo del hombre, con la imagen del centro de gravedad. Y de cada uno de estos elementos cabe entender que cuando actúan, una de las modalidades primarias y menos elaboradas en que lo hacen, es de una manera «ávida» y «salvaje». Pero que también en la expresión de esas fuerzas plurales de la voluntad habría que reconocer la «emoción» que las recorre en su despliegue, detectar la «ilusión» que las alienta así como la «desilusión» que igualmente pueden experimentar cuando no logran acceder a lo deseado ni tampoco poseerlo, puesto que tal vez alguna otra fuerza se «adelantó» a ésas y pudo ser más exitosa. Y lo que sucede con estas voluntades-olas, encuentra su lugar de articu-

66. *Ibíd.*, § 8. Nos parece pertinente para el tema aquí tratado, consignar, por lo menos en esta nota, lo que continúa de ese texto: «¡El concepto "alma", "espíritu", y por fin incluso "alma inmortal", inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar —hacerle "santo"—, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima!».

67. MBM., § 19.

lación en ese dispositivo-imagen que es aquella histórica gravitación universal de las fuerzas humanas, que tienen su centro en el cuerpo del hombre. Así es como adquiere el cuerpo esa condición para los seres humanos de ser lo que también se puede experimentar como «el caos y el laberinto de la existencia», como decía en uno de los textos ya citados.

Y si éste puede ser vivenciado así, es porque todos esos elementos constitutivos suyos cabe considerarlos como las «estrellas» que pueblan ese «inmenso espacio sideral» del cuerpo, en el que ellas pueden ordenarse según «órbitas cíclicas» o de acuerdo con lo «irregulares [que] son todas las vías lácteas», exhibiéndose, en uno y otro caso, la distinta profundidad con que un hombre piense todo eso que lleva dentro de sí. Y la profundidad de un hombre que sea pensador, no se determina tanto desde el orden regular, por el modo cíclico en que se mueven sus «estrellas» y estabilidad que en ellas pueda percibir, sino más bien desde su capacidad para enfrentarse con ese «monstruo de fuerza» y «mar de fuerzas en sí mismas tumultuosas y fluyentes» que son su cuerpo, en tanto compuesto precisamente por esas fuerzas que en él se expresan. Fuerzas que por estar «transformándose eternamente», requieren, por parte del hombre, de una destreza, coraje y claridad de percepción y valoración para distinguir entre el «flujo y reflujo de sus configuraciones», es decir, entre el ir y venir, nacer y perecer de todo cuanto los seres humanos han producido histórica y culturalmente para habérselas consigo mismos en soledad y en sociedad.

Además, al aplicar esta imagen gravitatoria al cuerpo y al desplegarlo, así, espacialmente como a los «sistemas astrales», una vez más se rompe con una de las viejas distinciones aceptadas por los hombres, como la que existiría «entre lo orgánico y lo inorgánico». Pero Nietzsche no hace esto para confundir las cosas en medio de un desorden inmanejable de niveles de clasificación de los elementos de la realidad o del mundo, sino más bien para acceder a la posibilidad de resituar a cuanto forme parte de la entera actividad consciente-inconsciente de los seres humanos, en una dimensión en la que ninguno de sus elementos sea privilegiado unilateralmente, ni tampoco sobrevalorados en relación con todos los ingredientes que forman parte de la efectiva, compleja y mudable existencia histórica de ellos. Y la dimensión alcanzada en este caso es la que él denomina como «la fase de la *modestia de la conciencia*», aquélla en que «las sensaciones y los pensamientos son algo *extraordinariamente insignificante y escaso* en relación con lo innumerable de lo que acontece en cada instante».



Pero Nietzsche amplía aún más el uso interpretativo de esta imagen del «centro de gravedad», y la proyecta a un ámbito delicado y decisivo a la vez, en tanto incide en los comportamientos cotidianos de los hombres. También la aplica a la moral. Y aquí emplea una vez más el criterio utilizado a propósito de la profundidad de los pensadores, señalado más arriba: el de la constatación de la fluyente pluralidad de las fuerzas, sólo que ahora orientado hacia los preceptos, las normas o las leyes por las que los hombres regulan sus acciones. En las decisiones de la vida diaria de éstos, no siempre es un único sol el que las alumbra ni determina su curso, o las orienta en la «mejor» dirección. Puesto que ellas se determinan a partir de ese complejo de sentir y pensar que es la voluntad, ésta opera, nos dice, para nosotros como hombres modernos, según «la complicada mecánica de nuestro "cielo estrellado"». Diversas son las fuerzas que habitan en nuestro cuerpo con sus deseos y esperanzas, distintos pueden ser los ámbitos en que ellas tengan la mejor posibilidad de su expresión, disímiles pueden ser los conjuntos de normas o de leyes que mejor las alienten en sí mismas o en su relación con otras, y diferentes pueden ser los resultados de sus acciones si se valora el fortalecimiento particular de cada una de ellas a partir de su individualidad, de su imbricación con las demás, o del costo para ellas o para las otras, implícito en su despliegue. Ese «cielo estrellado» que aloja vías lácteas de distinto tipo y con sistemas solares en los que a veces son «dos los soles que determinan la órbita de un único planeta», puede conducir a que, en ocasiones, el hombre actúe en su vida, o en momentos de ella, según «morales *diferentes*». Y aquí parece pertinente recordar esa otra propuesta del pensamiento nietzscheano, que se expresa con el término de «perspectivismo», y que en este contexto es recogido mediante palabras que apuntan hacia el «color» que pueden exhibir las conductas: «nuestras ac-

ciones brillan alternativamente con colores distintos, raras veces son unívocas —y hay bastantes casos en que realizamos acciones *multicolores*».

Y la imagen del flujo y reflujo, con su procedencia desde el fondo del sistema de la gravitación universal, nuevamente es empleada por Nietzsche en este ámbito de la moral, aunque ahora expresada como una ley: la que rige la parodia y la tragedia, que califican las alternativas de que han hecho uso los hombres para lograr lo que ellos creían que contribuía a la conservación del género humano. Además, cualquiera que sea el momento en que esta nueva ley pueda hacerse eventualmente realidad, una vez más, es la imagen de los astros, y de lo que tarda su luz en ser percibida por los hombres, la que usa Nietzsche para medir tanto su posible cumplimiento, como la comprensión por parte de los otros hombres del enunciado de ella que él hace desde su cada vez más nítida convicción —a medida que decanta con mayor fuerza su propio pensamiento—, de que él es un pensador póstumo.[68] Y sin duda, él asumió esta condición con esa «voluntad inexorable» y con esa «frialdad» que es propia a todos los astros, cuando actúan de acuerdo con su «innato mecanismo celeste», es decir, según el modo, en este caso, como Nietzsche experimentó en sí mismo la pasión del conocimiento que lo condujo hasta los confines de la locura, y que por eso y antes de morir, lo convirtió también en el pensador que fue.

b) *La proyección teórica de las imágenes*

Si no se sobrevuela con la lectura por entre las imágenes utilizadas por Nietzsche en sus libros, considerándolas como meras manifestaciones literarias de su talento de escritor, parece posible, como lo hemos intentado, establecer una ilación consistente entre muchas de las imágenes que se encuentran en sus textos, como es el caso de aquellos citados en el parágrafo anterior. Sin embargo, la que nos dio la clave para hacerlo, es la del «centro de gravedad», referida al cuerpo del hombre. Mas, obviamente, no sólo por esto es ella importante. Su peso específico teórico proviene, dicho brevemente, de que mediante ella es posible comprender y establecer una relación de sentido fructífera entre todos los temas capitales propuestos por Nietzsche en su filosofía, pero además entender que a través suyo él está efectivamente haciendo uso de otro estilo de ejercicio del pensar, radicalmente distinto que el habido en la historia de la metafísica, y que por ello, lo que él hace, cuando piensa, no puede ya ser considerado como metafísica, aunque continúe siendo filosofía.

Así, efectivamente, la voluntad de poder es el principio teórico empleado por Nietzsche en su filosofía, pero él no es de índole metafísica, en tanto es en el cuerpo en donde él se hace operativo. Y como hemos señalado, esa operatividad se explícita mediante la traslación hecha por Nietzsche de la ley de gravitación universal al cuerpo de los hombres, que lo convierte en su centro de gravedad. De este modo, es un principio al que no se le puede adjudicar una condición sustancial, puesto que el cuerpo no es un fundamento último, autosuficiente, ni menos lo son las acciones que desde él se realizan. La voluntad de poder tampoco opera en el cuerpo desde el privilegio concedido a una dimensión gnoseológica trascendental, puesto que éste queda situado desde la partida en el ámbito de exterioridad y empiricidad de todo cuanto queda puesto en conexión mediante él. Al ser el cuerpo la sede concreta y cotidiana, histórica y «eterna» a la vez en que se despliega la operatividad de la voluntad de poder, ésta actúa más bien como un principio relacional que, en tanto principio, lo hace como el disparador, activador de las relaciones en que se articulan todas sus fuerzas constitutivas. Al actuar de este modo, mediante ella no se prejuzga, por lo pronto, acerca del tipo de resultados ni efectos inmediatos o mediatos que pueda producir en dichas fuerzas esa puesta en relación, aun cuando desde la perspectiva de una genealogía de la articulación de ellas y de las figuras en que se delimiten o decanten, pueda luego valorarse lo que desde allí a ellas les haya sucedido. Ya denunció Nietzsche que los hombres, a través de la historia y al perder su centro de gravedad, han conducido sus vidas más bien según esa dirección deca-

68. Véase en este libro, *Nietzsche, un pensador póstumo*, donde hemos elaborado este tema en otro contexto.

dente o descendente que los ha llevado hasta las puertas del nihilismo, aunque también puedan encontrarse en esa misma historia figuras humanas que podrían ser vistas como síntomas de la posibilidad de asumir la vida según un modo ascendente, es decir, desde sí misma y hacia sí misma.

Al ser un principio operatorio y relacional, la voluntad de poder es un principio filosófico, surgido efectivamente desde un *amor al saber*, pues estas palabras que traducen ese antiguo quehacer de la filosofía, no son sino otro nombre para lo que Nietzsche denomina como la *pasión del conocimiento*. Ésta es la instancia humana desde la que él entiende que se despliega, por lo pronto, el conjunto de sus propias fuerzas no sólo para comprender lo que sea la vida humana, sino que también es la instancia desde la cual se puede querer trazar y ofrecer a los seres humanos otras metas, esperanzas y tareas que en sus vidas ellos puedan cumplir. Con ese principio y con esta pasión, Nietzsche entiende que a los hombres se les abriría la posibilidad de asumirse plenamente a sí mismos desde su centro de gravedad, desde su cuerpo, al que también denomina como el «sí mismo»[69] (*Selbst*) de los hombres.

Por otra parte, con esta última referencia dada a ese otro nombre del cuerpo, se puede percibir igualmente otro aspecto de su propuesta acerca del eterno retorno. Es la vida la que retorna siempre, una y otra vez, desde sí misma y hacia sí misma. Y aquello en que la vida tiene su punto de partida y ámbito de despliegue en los que retorna incesantemente a los hombres es: la pluralidad de fuerzas, constitutivas de sus cuerpos. Es desde estas fuerzas y con ellas que los hombres —mediante la acción histórica y espiritual ejercida por ellos y, a su vez, sobre el trasfondo de los horizontes de las culturas que van surgiendo y diseñándose a través de esas conductas— han podido acceder y acceden renovadamente a la diversidad de figuras individuales, sociales y epocales que concretamente han creado y crean de sí mismos. Así es como ellos pueden apropiarse de sí mismos como los efectivos creadores de sus vidas, o bien, como deudores de Aquél o aquello que han considerado como su sustento, su fundamento: propio, en un caso, y ajeno en los otros.

69. Véase el texto ya citado de Z., «De los despreciadores del cuerpo».



Y es claro que cuando Nietzsche invoca la figura del *Übermensch*, del suprahombre, como «el sentido de la tierra», y al conjurar paralelamente a los hombres a «permanecer fieles a la tierra», critica y toma la máxima distancia posible con respecto a esos hombres que en sus vidas son deudores de algo otro que ellos y que, por eso, son también —lo sepan o no— «despreciadores de la vida», en tanto era válido para ellos esa otra afirmación derivada de allí, que dice: «en otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio». Es por eso que igualmente, al decir Zaratustra que «yo os enseño el suprahombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio»,[70] Nietzsche, junto con asumir la tierra y el cuerpo como las instancias desde las que más propiamente puede el hombre acceder a sí mismo, está afirmando simultáneamente el eterno retorno de la vida.

## 7. En torno a las costumbres y a la eticidad de las costumbres

Sin embargo, más acá de lo recién dicho, y retomando algo de lo expuesto en el parágrafo 5, es preciso explicitar e interpretar aquel modelo de relaciones sociales usado por Nietzsche para pensar otra de las formas en que se relacionan entre sí la pluralidad de los instintos y de las fuerzas de la voluntad. Puesto que en el ya citado texto del § 38 de *Aurora*, se señala el hecho de que los instintos, humanamente entendidos, son susceptibles de recibir una segunda naturaleza a partir de los preceptos y valoraciones contenidas en las costumbres y en la moral vigentes para un pueblo determinado, hemos de precisar cómo entiende Nietzsche el proceso de formación de esas costumbres y valoraciones morales.

En un texto de *Humano, demasiado humano*, se nos dice taxativamente lo que significó para los hombres de las primeras comunidades habidas en el curso de la historia el comportarse de acuerdo con criterios morales, éticos o fundados en el uso y la costumbre, sin que entre ellos pudiese establecerse aún una

70. Z., «Prólogo», § 3.

distinción entre los respectivos significados que posteriormente adquirieron. «Ser moral, de costumbres, ético (*moralisch, sittlich, ethisch sein*), significa tener obediencia frente a una ley o una tradición fundada desde antiguo. Es indiferente si uno se somete a ella con esfuerzo o gustosamente, basta que se lo haga.»[71] Lo que los hombres pudiesen considerar como «bueno» o «malo» quedaba determinado por lo que esa ley y tradición establecían, y éstas se asentaban en un doble criterio de validación: «"la comunidad es de un mayor valor que el individuo" y "la ventaja duradera ha de preferirse a la fugaz"».[72] De manera que esos tiempos eran unos en que la magnitud de lo social era mucho más amplia y eficaz que la de lo individual, de modo que se aceptaba, encomiaba y enseñaba todo cuanto favoreciese la conservación de la comunidad o de un pueblo, e inversamente se rechazaba, execraba lo que atentase contra esa conservación, exigiendo incluso sacrificios —humanos o no— para mantener las condiciones ventajosas alcanzadas.

Un doble nivel de interpretación, con consecuencias orientadas hacia distintos ámbitos de hechos humanos y de perspectivas de análisis, se abre para esta situación, a partir de la respuesta dada por Nietzsche a la pregunta «¿Qué es la tradición?»:

> Una autoridad superior a la que se obecede, no porque ella nos mande lo *útil* para nosotros, sino porque ella *manda*. —¿A través de qué se diferencia este sentimiento ante la tradición del sentimiento de temor, en general? Es el temor ante un intelecto superior que allí manda, ante un poder inaprehensible, indeterminado, ante lo que es más que algo personal —hay *superstición* en este temor.[73]

Es la misma perduración de una comunidad o de un pueblo la que lleva a que en la sucesividad de las generaciones que han experimentado esa conservación, aparezcan dos conductas susceptibles de ser distinguidas. En primer término, la de la costumbre propiamente tal, que no sería sino «el modo

71. HdH., I, § 96.
72. *Ibíd.*, II, § 89.
73. A., § 9.



*tradicional* de actuar y de apreciar»,[74] y que «representa la experiencia de hombres anteriores acerca de lo supuestamente útil y dañino».[75] Y en segundo lugar, la de la eticidad, entendida como la «eticidad de la costumbre» (*Sittlichkeit der Sitte*), en la que ésta «no es nada otro (por tanto, específicamente *¡nada más!*) que la obediencia frente a la costumbre, de cualquier tipo que ésta pueda ser»;[76] de modo que ha de entenderse «precisamente sólo como la sensación para la entera quintaesencia de las costumbres, bajo las cuales se vive y se fue criado»;[77] y más precisamente aún, esta obediencia y sensación se convierten en un sentimiento, pues «*el sentimiento por la costumbre* (eticidad) no se relaciona con aquella experiencia como tal, sino con la antigüedad, lo sagrado, la indiscutibilidad de la costumbre».[78]

De manera que si la tradición de las costumbres llega a adquirir la autoridad superior de una eticidad que manda, a través de una sensación y de un sentimiento de obediencia frente a ese mandato, desplazando incluso a la importancia inmediata de la utilidad para la comunidad, eso acontece porque a esa tradición le ha sucedido lo que suele sucederle a todos los hombres con respecto a muchas de sus propias acciones, y especialmente con respecto a las que se encuentran situadas tan lejos en el tiempo que no pudieron ser experimentadas por ellos personalmente: el *olvido* de lo que primero desencadenó la acción de sus fuerzas o de esas fuerzas comunitarias. Y ésta es también una de las condiciones decisivas e inseparables del carácter histórico propio a todo lo humano, con la que llegan a legitimarse los mandatos de esa tradición y los sentimientos que están en la base de la eticidad.

Así, la lucha contra el olvido no sólo es lo que eleva al hombre por sobre el animal,[79] agenciándole de ese modo una

74. *Ibíd.*
75. *Ibíd.*, § 19.
76. *Ibíd.*, § 9.
77. HdH., II, § 89.
78. A., § 19.
79. Véase CI., II, § 1. En los primeros párrafos de este texto plantea Nietzsche la diferencia entre el animal y el hombre sobre la base de la distinta incidencia que sobre la economía de sus existencias tienen el olvido y la memoria, que ponen de manifiesto la respectiva condición no histórica e histórica de uno y otro.

memoria, sino que también el olvido es algo que, al perdurar en sus comportamientos cotidianos con respecto a aquello que subyace a éstos como su fundamento lejano —y que por eso suele haberse ya olvidado—, contribuye a la transformación de lo que una vez fue meramente humano, en algo más que eso: en una instancia que llega a ser calificada como valiosa en sí misma. Es el peso de la tradición de las costumbres, de su autoridad, y del olvido de su condición inicialmente humana lo que las convierte en algo que, cabe decir, adquiere la condición de sobrehumano, y que puede luego transfigurarse en una ley que termina siendo considerada como válida y verdadera en sí misma. Éste es el proceso que Nietzsche expresa con términos que nos mostrarían por qué y cómo él puede hablar del hombre como un «animal venerador».[80] Sin embargo, a lo ya dicho cabe agregar algo más para circunscribir los elementos que conducen a establecer una mínima genealogía, a la vez, de la eticidad de las costumbres y de lo sagrado.[81]

«Ahora bien, cada tradición se convierte continuamente en más venerable (*ehrwürdiger*) mientras más lejos está el origen, mientras más se lo olvide; la veneración tributada a él se acumula de generación en generación, la tradición se convierte finalmente en sagrada y despierta reverencia (*Ehrfurcht*).»[82] En tanto esa tradición se ha convertido en algo sagrado, en algo que alude a un poder «inaprehensible, indeterminado», es reverenciada sobre la base de un sentimiento de «temor», a diferencia de la veneración fundada en un sentimiento por lo «digno» que ella poseyese, y pueda seguir poseyendo, tal como queda expresado respectivamente mediante la distinción hecha por Nietzsche entre esos dos términos: *Ehrfurcht* y *ehrwürdiger*. Así es como el sentimiento de la eticidad de la costumbre acaba teniendo su asiento en el olvido de los hechos humanos precisos que estuvieron presentes en ese origen, de los cuales sólo queda como un residuo el temor por lo allí sucedido, y que se entremezcla con la «superstición». Y éste es el sentimiento primario desde el cual lo sagrado puede adquirir su dimensión sobrecogedora y, a la vez, empequeñecedora para quien se ve enfrentado con tal exorbitante dimensión y que, en último término, despierta en los hombres aquel otro sentimiento más elevado, se dice, de la reverencia. Pero si ésta llegó a tales alturas, por lo dicho hasta aquí, es porque creció apoyándose en los otros sentimientos que históricamente fueron decantándose en los hombres de esas primeras comunidades.

Ese olvido que hace posible la conversión del sentimiento de veneración por la costumbre en el de reverencia frente a lo sagrado, sin embargo, se apoya a su vez en otro hecho destacado por Nietzsche, dentro de este afán suyo por llevar a cabo una genealogía de los sentimientos morales o de una historia natural de la moral, como la ha llamado en distintos lugares de su obra. Paralelamente, cabe tener presente que éstas no son sino expresiones específicas de su interpretación acerca de cómo se relacionan entre sí las fuerzas de la voluntad, en este caso, mediante el modelo social que se encuentra en la base de las relaciones morales. Se trata de la distinción que pueda hacerse entre lo que es susceptible de perdurar a través de las generaciones y lo que no lo es. «Pues cuando se *hereda* el hábito de algún hacer destacado, no se coheredan los pensamientos que están detrás de él (sólo los sentimientos continúan heredándose, pero no los pensamientos).»[83] Cada hombre tiene que empezar de nuevo, y muchas veces con más de un esfuerzo, el largo periplo hacia la comprensión y el dominio de los conceptos, ideas y valores con los que sus semejantes intentan dar un orden y un sentido a sus acciones, y que se inicia con el aprendizaje del abecedario y del uno más uno.

En esta distinción hecha por Nietzsche cuando quiere precisar el proceso de la herencia, se encuentra un elemento interpretativo que le permite adentrarse en lo que pudiera considerarse como la «prehistoria» de la razón, y que daría lugar a un período denominado por él como «el período *premoral* de la humanidad: [en el cual] el imperativo "¡conócete a ti mismo!" era entonces todavía desconocido»;[84] y, por supuesto, lo

80. Véase CJ., § 346.

81. Los últimos cuatro párrafos y el que sigue fueron empleados para desarrollar más ampliamente este tema en nuestro trabajo, incluido en este volumen, «Una genealogía de lo sagrado y la profundidad del cuerpo».

82. HdH., I, § 96.

83. A., § 30.

84. MBM., § 32.

era aún más la moderna certeza de sí mismo del sujeto pensante, cuando pensaba, y que garantizaba su ser o su existencia. En aquel período premoral, junto a la utilidad deparada por las acciones acostumbradas, los pensamientos tenían su fundamento en la superstición generada por un sentimiento de temor ante lo desconocido, transformado en el de reverencia ante lo sagrado mediante el olvido del origen de la tradición, de las costumbres; sentimientos que se afirmaban generación tras generación gracias a la coacción de los mandatos que exigían la obediencia, sin que fuera menester dar cuenta de otra razón para ello más que la conservación de la comunidad y del pueblo a que se pertenecía, y aunque el hombre ni siquiera fuese considerado allí como un individuo o como un sujeto, sino como simple parte de ella o de él.

No se trata aquí, por tanto, que Nietzsche esté haciendo uso de un concepto de la herencia entendido en sentido biológico-genético estricto, sino en aquel sentido mucho más amplio de las relaciones sociales que históricamente se han ido haciendo cuerpo en los hombres, hasta el punto de convertir las acciones que derivan de las fuerzas configuradoras de la voluntad en sentimientos y en afectos, los que poseen la instantaneidad y fijeza que comúnmente se consiente en asignar a los instintos y a las acciones provenientes de ellos: instintivas, se las llama, que es casi tanto como decir que son acciones heredadas. Si se estimase la interpretación de los textos hecha hasta aquí, sobre este punto en particular y dentro del contexto que venimos analizando, como demasiado flexible o alambicada con objeto de paliar el sesgo biológico que, se dice, marca tan fuertemente el pensamiento de Nietzsche, un fragmento de junio-julio de 1885 —por tanto, de un año incluido en el período que hay quienes han dado en llamar como de la «madurez» de su pensamiento, frente al período previo a aquél, de 1876 a 1881, en el que escribió las parágrafos de las dos obras aquí trabajadas—, debería permitir corroborar lo hecho, más allá y a pesar de quienes insistan en valorar etapas de madurez y otras en que sólo habría estado en vías hacia ella.

> Que la «herencia», como algo completamente no aclarado, no puede ser empleada para explicar, sino sólo para designar, fijar un problema. Lo mismo vale para la «capacidad-de-adaptación». Efectivamente, a través de la explicación morfológica, supuesto el caso que ella estuviese completa, no se *explica*, sino que se *describe* un inmenso estado de hechos. Cómo puede ser usado un órgano para un fin cualquiera, *eso* no está explicado. Con la suposición de *causae finales* se explicaría tan poco en estas cosas como con las *causae efficientes*. El concepto de «causa» es sólo un medio de expresión, no *más*; un medio para designar.[85]

Con la herencia se trata, pues, de «describir» partes y fases de un proceso de formación de los sentimientos morales, que a su vez subyace al proceso de formación de la racionalidad. Y puesto que estos dos son aspectos de un mismo y crucial problema, que a lo largo de mucho tiempo ha preocupado a los hombres, con este uso del concepto de herencia se pretende fijar algunos elementos de ese «problema». Por tanto, de este modo se los designa, se los delimita de una manera tal que puedan seguir siendo pensados, es decir, interpretados de acuerdo con toda la información que sobre ellos se posea y elaborando las reflexiones a que ésta de lugar. Es claro que en esta ocasión Nietzsche recurre a toda la información etnológica disponible en su tiempo; así como en otros momentos ha recurrido a distintos elementos de la química, la física, la biología, la psicología, o a los estilos de pensamiento vigentes en ellas y que puedan servirle para sus propios propósitos de trabajo. Y al hacer todo esto, asume la apertura intelectual requerida por un estudio de los primeros períodos de las culturas humanas, desprovista de prejuicios religiosos, metafísicos, teleológicos o logocéntricos.

### a) *Excurso sobre la historia y la genealogía*

Sin embargo, cabe apuntar que habría un peculiar «prejuicio» en el trabajo de Nietzsche: aquél mediante el cual privilegia la «historia», entendida como aquella dimensión de estudio e interpretación de los acontecimientos humanos que permite

85. SW.KSA., 11.36[28].

describirlos en toda la positividad de sus hechos y transformaciones que generan nuevas situaciones y nuevos hechos, que no toma en préstamo para su trabajo ni dogmas preestablecidos ni principios cuya verdad quedaría garantizada por intuiciones o evidencias metafísicas. Una actitud teórica que apuesta su esfuerzo intelectual al poder creador de la descripción, con la cual se pueden poner al descubierto tantos hechos soterrados por quienes han dispuesto del poder de dictaminar lo que debe considerarse como verdadero, y acerca de hechos que a su vez quedaron olvidados muchas veces para algunos de aquellos mismos que los encubrieron, pero sobre todo para quienes jamás o escasamente tuvieron acceso a la producción o creación de verdades. Una actitud que no cree que la descripción sea ni se agote, sin más, en la mera recolección de datos y hechos aplanadores de la riqueza de vivencias profundas o elevadas del espíritu humano —según suele decirse a veces con voz altisonante.

Y en contra de esta última actitud —que entre sus tantas variantes, Nietzsche ve expuesta una de ellas en el libro *El origen de los sentimientos morales* de Paul Rée, tal como lo señala en el prólogo a *La genealogía de la moral*—, y en relación con el estudio y descripción de dichos fenómenos morales, él pone de relieve dos aspectos de su propia posición con respecto a ellos. Mediante el primero, dice que actúa «cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto». Mediante el segundo, cuando se trata de hacer una *historia de la moral*, afirma que cabe ponerse en guardia «contra esas hipótesis inglesas que se pierden *en el azul* del cielo. ¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, *el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana!». Y porque la distancia temporal y las series de transformaciones acaecidas desde esos momentos iniciales de la cultura, nos hacen aparecer muchas veces los hechos morales allí sucedidos —dentro del proceso de formación de la racionalidad en el hombre— como escritos en un lenguaje de jeroglíficos,



que es preciso interpretar desde hoy, se requiere de la paciente y pertinaz *descripción* como herramienta de trabajo intelectual. Una descripción que no vacila en moverse dentro de esa zona *gris* indicada por él, que parece ofrecer tan pocas posibilidades de brillo para un espíritu presuroso por emplear sus cualidades de prestidigitación especulativa, con las que se satisface a sí mismo y puede pretender, tal vez, deslumbrar a eventuales espectadores de su arte.

En el trabajo realizado en esa zona gris se encuentra el sentido metódico que se transparenta en la tarea que Nietzsche le asigna a la «genealogía», como una manera específica de llevar a cabo su filosofar histórico. Sin olvidar que ella se realiza siempre bajo el caleidoscópico signo de la interpretación, pues las fuerzas que componen a la vida son múltiples, y múltiples son también las posibilidades de sus articulaciones y configuraciones de formas concretas de vida. Y por ello, se diluye también la vieja aspiración de poseer la verdad una y universal, en este caso, sobre la vida humana y su historia. La verdad ha de ser multiplicada ahora por el factor de las historias efectivamente habidas y existentes y por venir, que la transfiguran en la pluralidad de las verdades.[86] Por otra parte, la relevancia de la tarea genealógica no reside simplemente en la pretensión de lograr un conocimiento científicamente riguroso de ese pasado humano, sino, junto a eso, algo mucho más radical, y en torno a lo cual gira prácticamente todo el pensamiento transvalorador de Nietzsche:

> Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y

86. Ha de quedar claro que esta descripción que interpreta no tiene en la «descripción fenomenológica» de Husserl un pariente epígonal. La puesta entre paréntesis del mundo natural, mediante la reducción fenomenológica que hace posible el acceso a la dimensión de la conciencia pura, desde la que, en último término, puede y debe llevarse a cabo tal descripción de lo que acaece allí afuera en la historia, impide establecer esa relación. También colide con la multiplicidad de interpretaciones a que dan lugar las descripciones del filosofar histórico de Nietzsche, la postulación del sentido teleológico de la racionalidad humana que coloca a la vida «bajo el signo de la apodicticidad», tal como lo plantea Husserl. Ver, entre tantos otros textos de Husserl, *La filosofía como autorreflexión de la humanidad* Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.

circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda.[87]

Y no otra cosa que un llevar a cabo esta «*crítica* de los valores morales» es lo que hace Nietzsche, cuando provisto con la herramienta de la genealogía describe e interpreta «las condiciones y circunstancias» de que surgieron esos valores, mediante la formación de la eticidad de las costumbres. Regresando a este tema (y recordando la diversidad de aspectos valorativos que puede recibir la moral —tal como queda explicitado en la cita anterior—, que ponen de manifiesto la bipolaridad genérica y lábil a la vez de su ser beneficiosa o dañina, encubridora y descubridora de lo que se encuentra en la base de las acciones de los hombres y de las situaciones que, en cada caso, es menester precisar), cabe destacar algunos rasgos positivos que para los miembros de esas comunidades primeras poseía la formación de aquel sentimiento de la eticidad.

b) *Retorno a las costumbres y a la eticidad*

Aun cuando allí prevaleciese el criterio y el valor de la comunidad entera frente al de sus componentes, sus miembros podían recibir de aquélla una peculiar «identidad» que difícilmente podían adquirir por sí mismos. Pues al ser uno de ellos «efectivamente educado no como alguien singular, sino como miembro de un todo, como cifra de una mayoría», desde allí se derivaba la consecuencia de que «continuamente sucede que el individuo se *mayoriza* (*majorisiert*) a sí mismo, por medio de su eticidad».[88] De este modo, su «singularidad» radica en que es un ser comunitario, que adquiere toda la fuerza que puede poseer a través de, por lo pronto, el sentimiento compartido otorgado por la eticidad que lo identifica.[89] Así, de entre los extensos desarrollos realizados por Nietzsche de este proceso de formación de los sentimientos morales, nos interesa continuar destacando sólo algunos de sus aspectos, que nos permitan delimitar mejor el concepto de la voluntad y el modelo social según el cual se relacionan sus fuerzas, sus instintos.

Empero, no todo es coacción y mandato obligante que ha de obedecerse en el reino de las costumbres. También «surge desde el hábito un importante género de placer y, con él, la fuente de la moralidad. Lo habitual se hace más fácilmente, mejor, y por tanto, con más agrado, se siente allí un placer, y a partir de la experiencia se sabe que lo habitual ha salido airoso, por consiguiente, que es útil».[90] Al aliarse la utilidad con lo agradable, con el placer procurado por el cumplimiento de las costumbres, pronto se saca la falsa conclusión de que sólo las costumbres ya conocidas y probadas en su efectividad pueden otorgar el bienestar experimentado en la vida comunitaria.[91] Se teme o se cierran los ojos ante la posibilidad de aventurarse fuera del reducto habitual, y quien se arriesga a hacerlo, corre el peligro de recibir una sanción colectiva, pues su acción pone en peligro a la comunidad entera, más que a quien ha cometido la singularidad de un extravío. Por eso es que cuando la comunidad lo castiga, ella entiende que la culpa de aquél es, sobre todo, «*su* culpa y soporta el castigo de él como *su* castigo»; así se prepara el camino para la formación de la conciencia moral, y de lo que dentro de ella luego pueda denominarse como la mala conciencia. «Bajo el dominio de la eticidad de la costumbre la originalidad de cualquier tipo ha recibido una mala conciencia.»[92]

Sólo un camino parece haber quedado expedito en aquellos

87. «Prólogo», en GM., § 6.
88. HdH., II, § 89.

89. Otros textos en los que Nietzsche considera otros aspectos inherentes a este tema, los hemos recogido en nuestro artículo «Los desafíos de la política», especialmente en su § IV.
90. HdH., I, § 97.
91. Y de acuerdo con la polivalencia de todas las acciones humanas, la eticidad tampoco puede escapar a ella; no sólo conserva y resguarda a los hombres en la comunidad, también «la eticidad actúa en contra del surgimiento de nuevas y mejores costumbres: ella estupidiza» (A., § 19).
92. *Ibíd.*, § 9. En el tratado II de *La genealogía de la moral*, Nietzsche continúa con otros desarrollos de este tema.

tiempos para traspasar las fronteras de la eticidad de las costumbres de un pueblo o de una comunidad: la locura. «Casi en todas partes es la locura la que abre el camino a los nuevos pensamientos, la que rompe el hechizo de un uso y una superstición veneradas, [...] [pues] estaba mucho más cerca de todos los hombres anteriores el pensamiento de que en todas partes donde existe la locura, habría también un grano de genio y de sabiduría.»[93] Y en este contexto, Nietzsche saca incluso a Platón de su ostracismo, para avalar con palabras de éste, su bien circunscrita reivindicación de ese «grano de genio y de sabiduría» existente en aquel salirse de los surcos establecidos por las creencias. Así, en esta visión primigenia de la locura se encontraría el antecedente lejano de las posteriores figuras de profetas, ascetas, santos y místicos, que propalaban poseer una sabiduría alcanzada a través de pruebas sobrehumanas y que los dintinguía del resto de los mortales: «ayunos insensatos, constante continencia sexual, irse al desierto o escalar una montaña o subirse a una columna». Eran pruebas que para más de uno podían convertirse en argumentos suficientes de respaldo a sus palabras, o para prestarles oído por lo menos.

Entre la culpa y el castigo, entre la locura y la sabiduría, empero, sigue formándose el vínculo social entre los hombres mediante el placer, que no es sólo experimentado gracias al sentimiento comunitario de la eticidad, sino surgiendo también desde vivencias cada vez más individualizadas. Tanto el juego de la madre con los hijos como las relaciones sexuales, son dos de las instancias primeras que contribuirían a acercar a los hombres entre sí, permitiéndoles distinguirse e identificarse unos a otros a través del placer experimentado en esas relaciones, y que, «en general, hace mejor al hombre; la alegría común disfrutada en compañía, el placer, eleva a este mismo, le da seguridad a cada uno, lo vuelve más bondadoso, disuelve la desconfianza, la envidia: pues uno se siente bien a sí mismo y de la misma manera ve al otro sentirse bien. Las *expresiones del mismo tipo de placer* despiertan la fantasía del sentir compartido, el sentimiento de ser algo igual».[94] Son los

93. *Ibíd.*, § 14.
94. HdH., I, § 98.



sentimientos de placer derivados de estos actos humanamente fundacionales que generan la vida y que cuidan a la vida recién nacida y en sus primeros pasos y juegos, los que conducen a los hombres a fijar en los rostros y cuerpos unos sentimientos diferenciadores de lo que es propio a la comunidad, y de lo que lo es para ella o para él o para mí, o lo mío que puede ser nuestro: tuyo y mío. Comienzan los momentos de la multiplicación, por individuación, de la masa comunitaria que era inicialmente una —y aun cuando siga siéndolo, pero ya más diferenciadamente; por así decirlo, ella puede convertirse en el devenir de un peculiar torrente con diversos afluentes, meandros, brazos de río y deltas que lleguen a desembocar en el mar o a extinguirse tierra adentro. Pero así como el placer compartido diferencia y une, también igualan a estos hombres «los sufrimientos comunes, las mismas tempestades, peligros, enemigos. Desde allí se construye luego probablemente el más antiguo vínculo: cuyo sentido es la eliminación de y defensa contra un displacer amenazante para la utilidad de cada uno. *Y así crece el instinto social a partir del placer*».[95]

Si desde el afianzamiento del sentimiento de placer crece el instinto social, así como también desde el alejamiento de los sucesos displacenteros, no cabe conceder a estos dos sentimientos una relevancia mayor de la que tienen, pues sus supuestos son «un infinito percibir acelerado, ordenar, subsumir, comprobar un cálculo, inferir: el placer y el displacer son siempre fenómenos terminales, no son "causas"».[96] Mediante el complejo proceso que subyace a estos sentimientos, de los cuales suele fijarse en la memoria sólo el instante final de su plena manifestación, se van decantando igualmente las fuerzas que mueven a la acción y que contribuyen a que el hombre tome conciencia de ellas y de sí mismo a través suyo. «El placer sólo es un síntoma del poder alcanzado, una conciencia de la diferencia —no se aspira al placer, sino que el placer sobreviene cuando se alcanza aquello hacia lo que se aspira: el placer acompaña, no mueve.»[97] Se entenderá que el poder alcanzado allí es el que

95. *Ibíd.* (cursiva nuestra).
96. SW.KSA., 13.11[71].
97. *Ibíd.*, 13.14[121].

experimentan las fuerzas de la voluntad, que se van diferenciando entre sí ante los ojos del hombre a medida que éste las pone en obra, porque quiere alcanzar algo a través de lo cual pueda, por lo pronto, tomar conocimiento de sí mismo. «La voluntad de más yace en la esencia del placer: que el poder crece, que la diferencia entra en la conciencia.»[98] Pero este autoconocimiento, ya sabemos, no sería posible sin aquel amplio afuera del mundo que le depara la existencia de otros hombres, cosas, hechos y situaciones frente a los cuales, con ellos o contra ellos, ha de probarse a sí mismo en los múltiples acontecimientos de la experiencia cotidiana. No obstante, ante todos esos sucesos, no basta con superar las resistencias encontradas para percibir la diferencia de las propias fuerzas. Se requiere algo más, decisivo para comprender el significado que Nietzsche le otorga al placer, en relación con las acciones de los hombres provenientes del ejercicio de la voluntad de poder.

> ¿Por qué toda *actividad*, también la de los *sentidos*, está enlazada con el placer? ¿Por qué previamente existía una restricción, una presión? ¿O más bien por qué todo hacer es un superar, un llegar a ser señor y da un *incremento* del *sentimiento* de poder? — El placer en el pensar. Por último, no es sólo el sentimiento de poder, sino el placer en el crear y *en lo creado*: pues toda actividad llega a nuestra conciencia como conciencia de una «obra».[99]

### c) *Interludio y variación sobre la voluntad*

Aprovechemos el curso en que se han venido hilvanando estos temas y textos para retomar, una vez más, el tema central de este trabajo: la voluntad. Aunque la voluntad esté constituida por una pluralidad de fuerzas arraigadas en el cuerpo de los hombres, su corporalidad los sitúa en un campo de exterioridad en donde existen otros cuerpos y cosas con los que ineluctablemente entra en una relación transformadora y creadora de múltiples sentidos y en diversas direcciones. Y a este tipo de relación es al que Nietzsche designa con el nombre de

98. *Ibíd.*, 13.14[101].
99. *Ibíd.*, 12.7[2].



interpretación, en tanto es el recurso más humano —es decir, limitado por estar siempre situado históricamente, aunque infinito en sus posibilidades de despliegue— con que cuentan los hombres para habérselas consigo mismos y con todo cuanto les rodea. Por esto, la voluntad, siendo una pluralidad de fuerzas, empero, es siempre algo más que eso, en donde ese «más» le viene deparado precisamente por la interpretación que hace de todo aquello entre lo cual ella se encuentra y se ejerce: por la vida y el mundo. De allí que Nietzsche pueda decir que «"el querer" *no* es "apetecer", aspirar, anhelar: se destaca frente a ellos mediante el *afecto de comandar*. No existe ningún "querer", sino sólo un querer-*algo*: no se ha de desprender la *meta* del estado —como hacen los teóricos del conocimiento. "El querer", tal como ellos lo entienden, acontece tan poco como "el pensar": es una pura ficción».[100]

Ya hemos dicho que Nietzsche no está preocupado por establecer las condiciones de posibilidad trascendentales para el conocimiento del fenómeno de la vida, sino, en todo caso, pretende describir y pensar las condiciones de existencia de ese fenómeno, y éstas, además de ser múltiples, son cambiantes. Por ello se requiere de un principio teórico que a partir de su propia constitución y definición sea él mismo algo múltiple y cambiante; por tanto, que acoja dentro de sí tanto la dimensión teóricamente más amplia del devenir, así como la de la historia en donde se precisan y concretan las acciones humanas desde la presión de las penurias y menesterosidades del diario vivir. Es decir, se ha menester de un principio con el que se pueda pensar el cambio y el fluir como una dimensión teórica fundamental para dar cuenta de lo que es y existe; y que a la vez permita explicar y comprender los innumerables acontecimientos constitutivos de la vida cotidiana y epocal de los individuos, las comunidades, las sociedades y los pueblos, a través precisamente de ese devenir del tiempo. Ya se entenderá que ese principio no puede ser otro más que la voluntad, que conducirá finalmente al concepto fundamental de la voluntad de poder.

100. *Ibíd.*, 13.11[114].

La voluntad de acumulación de fuerza es específica al fenómeno de la vida, de la nutrición, procreación, herencia —a la sociedad, Estado, costumbre, autoridad. ¿No deberíamos suponer también a esta voluntad como una causa motriz en la química? —¿y en el orden cósmico?

No meramente la constancia de la energía: sino la máxima-economía del consumo: de tal manera que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte a partir de cada centro de fuerzas* es la única realidad —no la autoconservación, sino el querer-llegar-a-apropiarse, el querer-llegar-a-ser-señor, el querer-llegar-a-ser-más, el querer-llegar-a-ser-más-fuerte.

La vida, como la forma más conocida para nosotros del ser, es específicamente una voluntad de acumulación de fuerza: todos los procesos de la vida tienen aquí su palanca: nada quiere conservarse, todo debe llegar a sumarse y acumularse. La vida, como un caso particular: a partir de allí la hipótesis dirigida al carácter total de la existencia: aspira hacia un *sentimiento-máximo* de poder.[101]

Haciendo uso de lo dicho en este texto, nos interesa entregar algunas proposiciones acerca del concepto y el tema de la voluntad, y en conexión con todo lo expuesto anteriormente:

1) La voluntad es un principio teórico mediante el cual se puede dar cuenta tanto de los fenómenos pertinentes a la vida individual, como social, histórica e institucional[102] del hombre.

2) Las modalidades de articulación de sus fuerzas y de sus transformaciones son susceptibles de ser proyectadas a aquel análisis químico de las «representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos»,[103] requerido por el filosofar histórico.

3) Es posible plantear la hipótesis de que si el cuerpo, configurado por la pluralidad de fuerzas de la voluntad, es el centro de gravedad del hombre, en los movimientos de los cuerpos celestes y en las leyes que regulan el orden cósmico podría

101. *Ibíd.*, 13.14[81], [82].

102. Este tema lo hemos desarrollado desde distintas perspectivas en nuestros artículos: «La igualdad, más allá de la modernidad», «Una transvaloración del hombre democrático», «Los desafíos de la política».

103. HdH., I, § 1. Este tema lo hemos desarrollado en nuestro artículo «Recuperar el centro de gravedad», § 7.



encontrarse algún modelo de interpretación para la actividad de esas fuerzas en el hombre. Y es a este modelo de interpretación al que nos hemos referido en los § 6 y 6 a).

4) Si tenemos presente lo expuesto en el § 7 —es decir, que la diferencia en el proceso de formación de las costumbres y de la eticidad se produce a través de una coacción que obliga a obedecer un mandato, del olvido del origen y de la reverencia supersticiosa ante lo sagrado, de la herencia de los sentimientos, de la singularidad adquirida mediante la conversión del hombre en un ser mayoritario, de la paulatina decantación de su «individualidad» por el placer compartido y la locura que excluye, de la progresiva formación de una conciencia personal y moral aunque sea «mala», del complejo proceso subyacente a los sentimientos de placer y displacer que contribuyen a delinear en la conciencia el valor de las propias fuerzas y su expresión en la obra creada—, desde todo esto, se puede situar histórica o genealógicamente cómo es que las fuerzas de la voluntad se expresan como una energía que surge desde múltiples centros de fuerzas, constitutivos de esa realidad. Pero también se podrá apreciar cómo se delimitan las transformaciones de las manifestaciones de la voluntad mediante la máxima economía en el consumo de sus fuerzas; e igualmente cómo estas transformaciones no son algo dado, sino algo que ha de llegar a lograrse a través de un proceso histórico.

Por otra parte, este proceso es pensado mediante un modelo social de interpretación de las relaciones de fuerza, en el que se conectan perspectivas grupales, interindividuales y personales a la vez. Y en éstas cabe distinguir cómo y en qué se traducen aquellos querer llegar a apropiarse, ser señor, ser más, ser más fuerte, mediante el placer experimentado por la percepción de las propias fuerzas y de la «obra creada».

Pero también, puesto que la voluntad es una pluralidad que se encuentra en el devenir de las transformaciones históricamente creadoras, ella no es el fundamento uno e incondicionado, sino más bien la palanca de todos los procesos de la vida que puede ejercer sus efectos desde diferentes puntos de apoyo. Y éstos se ponen de manifiesto en las comunidades y en los individuos mediante los caminos de la locura, la sabiduría y aquellos en que el placer en el crear y en el pensar accede a

la conciencia a través de la diferencia de ese «más» que en ella así se introduce.

5) Esto da como resultado que la vida es una especificación de la voluntad, y que al incrementarse el sentimiento de poder por el placer en el crear y en lo creado, es la vida misma la que se acrecienta al hacer uso de las fuerzas de ella. Igualmente y además, cabe decir que la vida, aunque sea la forma más conocida para nosotros del ser, es también un caso particular de él y, como tal, el concepto de vida se convierte en uno que requiere de «una nueva y más determinada comprensión». Pero ésta —aun cuando se plantee como una «hipótesis dirigida al carácter total de la existencia»—, puede ser alcanzada si se acepta recurrir a las solas modalidades de relación de las fuerzas de la voluntad en el ámbito histórico de la sociedad.

6) El logro de esta otra comprensión significa desplazar el centro de gravedad del pensar tradicional de la filosofía desde los conceptos de ser, bien y verdad, a los de las fuerzas existentes en el cuerpo y al perspectivismo cognoscitivo y valorativo que de allí emerge, y que se expresa en la interpretación, como modalidad discursiva y teórica de la voluntad y de la vida. Provistos de esa comprensión, y aun cuando se la considere como una hipótesis, la vida se sirve del principio teórico de la voluntad de poder, para acceder a ese sentimiento máximo de poder expresado en la pasión del conocimiento, con el que aspira precisamente a dar cumplimiento a esa hipótesis.

Planteadas estas proposiciones, y sobre la base de lo dicho hasta aquí, junto con entenderse el proceso de transformación de los instintos en sentimientos y afectos, que dan lugar a comunidades, pueblos e individuos a lo largo de una trayectoria histórica que ninguna instancia trascendental o divina garantiza que posea la imperturbabilidad de la línea recta ni que todas ellas conduzcan sin traumas a una figura ideal cualquiera de sociedad, ha de quedar claro también algo más. A saber, la razón de por qué en ningún momento considere Nietzsche a la voluntad como una «facultad de conocimiento» del hombre, a semejanza, por ejemplo, de la kantiana facultad del entendimiento. Es toda la dimensión histórica sobre la que se apoyan



las acciones de la voluntad, lo que impide que con respecto a ésta pueda, por ejemplo, plantearse la pregunta de Kant: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Y que luego se responda con él, como indica Nietzsche: «*En virtud de una facultad*».[104] Y no cabría responder de ese modo, no sólo por lo dicho por Nietzsche en ese mismo texto: «Pero ¿es esto —una respuesta? ¿Una aclaración? ¿O no es más bien tan sólo una repetición de la pregunta?». Es preciso plantear la pregunta de manera que su repetición kantiana —desplazándola ahora hacia el problema de la posibilidad y la realidad de un «Yo trascendental», con cuyo concurso es posible deducir la tabla entera de las categorías con las que se legitiman los juicios y los conceptos de esa facultad del entendimiento—, no obvie la condición radicalmente histórica de aquel hombre que allí se hace tal pregunta. Una condición que cuestiona el ámbito mismo de lo *a priori* y, por consiguiente, de lo *a posteriori*, si recordamos lo dicho acerca de la inseparabilidad del adentro y del afuera, de la interioridad y de la exterioridad, que configuran ese reino ilimitado del límite.

Efectivamente, Nietzsche piensa a partir de un marco de referencias distinto del empleado por Kant. Y por eso, una comparación entre ellos presenta riesgos de cuidado. Ni siquiera cabe decir de las fuerzas constitutivas de la voluntad que ellas sean o puedan actuar en algún momento desde una condición *a priori*, pues desde los momentos iniciales mismos de su decantación quedan traspasadas por el régimen de exterioridad de la historia, y, en todo caso, es desde ésta que se podrá emprender una delimitación teórica de ellas, susceptible de ser empleada cognoscitivamente. Si algún *a priori* hay en Nietzsche, ése es el de la *historia*; pero se aceptará que hablar de un «a priori histórico», en sentido estricto y de acuerdo con el discurso de la metafísica, resulta un contrasentido.[105] Por esta mis-

104. MBM., § 11.

105. Sin embargo, Foucault coloca ese «a priori histórico» —siguiendo sin duda a Nietzsche y asumiendo provocativamente la estridencia que resuena en esa expresión— a la base de todo el trabajo intelectual realizado por él, ya sea en los lugares en los que delimita el aparato conceptual y metodológico empleado por él, o en los libros en donde lleva a cabo investigaciones concretas en el ámbito de la filosofía, entendida como un «diagnóstico del presente». Véase *La arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, México, 1970, 11.ª ed. 1985, pp. 214-223.

ma razón, aparecen también como estériles muchos de los esfuerzos realizados por interpretar a Nietzsche, midiendo sus proposiciones con los cartabones del discurso tradicional de la metafísica, que pretenden denunciar dónde y cómo yerra Nietzsche cuando critica uno u otro aserto de diversos pensadores de esa tradición, mostrando qué fue lo que éste no leyó o no entendió.[106] Pero Nietzsche, habiéndose adentrado en los postulados esenciales de la metafísica, pronto sale de ella, una vez percibido el juego teórico desarrollado allí sobre la base de conceptos-ficciones que, sin embargo, no terminan de reconocer ni de aceptar su condición de ser, a fin de cuentas, interpretaciones. Abandonado ese campo, él decide apostar sus cartas en aquel otro juego en donde declaradamente prevalecen el devenir y el azar: la historia.

d) *La moralidad: entre el mandato y la obediencia*

Es el haber asumido consecuentemente los derroteros de la historia por los que ha transitado el hombre, lo que le permitirá a Nietzsche dar un paso más, luego de delimitar las condiciones desde las que se configuró ese período pre-moral de la humanidad. Es aquel paso por el cual caracteriza el «período *moral*» a partir de una modificación de lo que determinaba el valor de las acciones en el período pre-moral. Si en éste lo decisivo era la utilidad de las consecuencias para la comunidad, en el período que le sucedió —y que cabe considerar como aquel en que aún vivimos— será la «procedencia» de la acción lo que le confiere su moralidad. Pero sobre esta procedencia, señala Nietzsche, pronto cayó una «funesta superstición nueva», a saber, aquella que la interpretó «como procedencia derivada de una *intención*; se acordó creer que el valor

106. A este respecto, aunque en un sentido más elevado y depurado, es paradigmática la interpretación de Heidegger acerca de él en los dos tomos de su *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfüllingen, 1961. Sea dicho esto, a pesar del gran vuelo teórico ostentado por ella, que, sin embargo, expresa más el profundo compromiso de Heidegger con la tradición metafísica de la filosofía a la que intenta superar desde ella misma —y aunque él se sirva del pensamiento de Nietzsche para su propósito—, antes que un real adentrarse en el sentido de la crítica de Nietzsche a ella a través de su uso radical de la historia.



de una acción reside en el valor de su intención».[107] Y en la medida en que esta intención se validaba o se valida en tanto se estima que la acción es realizada conforme a un principio, a un imperativo o a una ley que la regula y la convierte en moralmente buena —y esto, porque esas instancias legitimadoras proceden de una racionalidad garantizada en su verdad moral por la universalidad y necesidad de sus juicios—, se introdujo una escisión radical entre las fuerzas constitutivas del hombre. Ya hemos aludido a esta escisión, es la del cuerpo frente al alma, el espíritu o la razón. Y de esta manera, los sentimientos y afectos, en tanto fuerzas de la voluntad, reconocidas como habitantes del cuerpo, han de someterse al mandato que para ellas es un imperativo: el de la ley moral. Las viejas instancias sagradas del período pre-moral han sido reemplazadas por la peculiar divinidad adquirida luego por la razón. No importa cuan refinado sea ahora el instrumental teórico o los argumentos y las demostraciones empleadas por esta nueva «divinidad» para legitimar sus mandatos, pero en último término —y el decisivo, cuando se entiende que la moral sigue mandando sobre el individuo en tanto ser social, como miembro de una comunidad—, «también aquí vuelve a ser el temor la madre de la moral».[108]

Éste es el contexto en el que Nietzsche califica a esa moral de las intenciones como sometida a una nueva superstición, resultado de «un prejuicio, una precipitación, una provisionalidad acaso», porque «nosotros creemos que la intención es sólo un signo y un síntoma que precisan de interpretación, y, además, un signo que significa demasiadas cosas y que, en consecuencia, por sí sólo no significa casi nada».[109] Habrá de entenderse que esa interpretación remite al entero proceso de creación y de transformación que ha de incluir a *todas* las fuerzas

107. MBM., § 32.

108. *Ibíd.*, § 201. Hemos modificado la traducción de A. Sánchez Pascual, para mantener la coherencia en la traducción de *Furcht* por «temor», aunque sea traducible también por «miedo», como hace él. Y hemos mantenido el original *Mutter*: madre, en lugar de aceptar la dudosa explicación dada por él para traducirlo como «padre». Entre muchos otros textos, véase también acerca de este punto: GM., II, § 19, sobre el trasfondo de su análisis en torno a la formación de la «mala conciencia», iniciado en el § 16.

109. *Ibíd.*, § 32.

de la voluntad, presentes en aquel reino ilimitado del límite que es el mundo de la historia. Por otra parte, y llegados a este punto, sin duda son muchos los lugares en que Nietzsche se refiere a diversos aspectos definitorios de este período moral. Sin embargo, no es el análisis de esos aspectos lo que nos hemos propuesto realizar en este trabajo, sino más bien, referirnos a estos períodos en la medida en que nos permitan delimitar más ajustadamente el uso hecho por Nietzsche del concepto de la voluntad, especialmente dentro del contexto de aquel modelo social de acuerdo al cual se relacionan entre sí sus múltiples fuerzas.

Entre todas las condiciones bajo las cuales y con las cuales se ejercen las acciones de la voluntad, hay una que no sólo es importante para comprender el sentimiento fundamental que subyacía a los comportamientos de los hombres en el período pre-moral, sino también para entender el sentimiento que está en la base tanto de los preceptos generales de las interpretaciones posteriores del período moral, como de las conductas individuales de quienes forman parte de ese período, y que sirve incluso de sostén para la idea moderna de la libertad, entendida como el verdadero fundamento de la moral y del pensar propiamente humanos.

> Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada. [...] Pero la asombrosa realidad de hecho es que toda la libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral que en la tierra hay o ha habido, ya en el pensar mismo, ya en el gobernar o en el hablar y persuadir, en las artes como en las buenas costumbres, se han desarrollado gracias tan sólo a la «tiranía de tales leyes arbitrarias». [...] Lo esencial «en el cielo y en la tierra» es, según parece, repitámoslo, el *obedecer* durante mucho tiempo y en *una única* dirección: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre, a la larga, algo por lo cual merece la pena vivir en la tierra, por ejemplo, virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad, —algo transfigurador, refinado, loco y divino.[110]

110. *Ibíd.*, § 188. De este mismo parágrafo, cabe agregar su conclusión, en donde Nietzsche enuncia lo llamado por él como «el imperativo moral de la naturaleza»: «"Tú debes obedecer, a quien sea, y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima de ti mismo" —éste me parece ser el imperativo moral de



Sin esta herencia milenaria del sentimiento de obediencia ante un mandato que obliga, carecería de sustento real en el cuerpo del hombre cualquier ley moral pensada y propuesta por la razón para las acciones y comportamientos cotidianos, exigidos por la vida de relación social. Así como sin ese sentimiento de obediencia, se abriría también el vacío por debajo de los designios y las acciones de los gobernantes y de los gobernados, y por debajo de las exigencias de la creación artística,[111] entre tantas otras acciones en las que los hombres se mandan algo a sí mismos, o requieran hacerlo frente a otros —independientemente del grado de éxito allí alcanzado. Pero en esta herencia se encuentra igualmente el punto de apoyo insustituible para aquel rasgo primordial otorgado por Nietzsche a las manifestaciones de la voluntad, que conducen al calificativo esencial de ella que la designa como una voluntad de poder, en tanto ella es un querer-llegar-a-apropiarse, a-ser-señor, a-ser-más, a-ser-más-fuerte. Sin olvidar que este querer es indisociable de aquel «algo» querido, que al convertirse en una «obra» que se crea, produce tanto el placer por lo creado, como el que deriva de aquella percepción y conciencia de la diferencia de las propias fuerzas, susceptibles de actuar creadoramente.[112]

la naturaleza, el cual, desde luego, ni es "categórico", como exigía de él el viejo Kant (de aquí el "de lo contrario"—), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos, y sobre todo al entero animal "hombre", a *el* hombre».

111. «Todo artista sabe que ese estado "más natural", esto es, su libertad para ordenar, establecer, disponer, configurar en los instantes de "inspiración", está muy lejos del sentimiento de dejarse-ir, —y que justo en tales instantes él obedece de modo muy riguroso y sutil a mil leyes diferentes» (*Ibíd.*).

112. Cabe aquí traer a colación la perplejidad que, confiesa Kant, le depara su intento por precisar una de las condiciones que convierten al hombre en *ciudadano* y en verdadero miembro de una sociedad civil, cuando en ella llega a ser «su propio señor» al hacer uso de sus fuerzas, que le permiten disponer de una *propiedad* u obra. Nos dice: «La cualidad que se exige para ello, fuera de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es esta única: que el hombre sea su propio señor (*sui iuris*), por tanto que tenga alguna *propiedad* (abarcando bajo este término cualquier habilidad, oficio o talento artístico o ciencia) que lo mantenga; es decir, que en los casos en que es otro quien le permite ganarse la vida, sea necesario que la gane sólo por *enajenación* de lo que es *suyo*». Y en este punto, Kant agrega una nota, en que busca especificar lo allí dicho. Distingue entre el *artifices*: «El que fabrica una obra [*Opus*] [y] puede entregarla a otro por *enajenación* como si fuera su propiedad», y el *operarii* para quien «la *praestatio operae* no es una enajenación», puesto que en cuanto doméstico, dependiente de comercio o jornalero o incluso el peluquero —son los ejemplos dados por él—, no pueden entregar una obra hecha por ellos mismos, sino sólo

## 8. Una tipología de las fuerzas de la voluntad

A partir de aquí es preciso destacar la distinción hecha por Nietzsche entre dos tipos de fuerzas fundamentales de la voluntad: las fuerzas activas y las fuerzas reactivas.[113] Es dentro del contexto de su análisis sobre la psicología subyacente a la moral cristiana, realizado en *La genealogía de la moral*, donde delimita con mayores contrastes a estas dos fuerzas, quedando identificadas cada una de ellas, respectivamente, con la figura

se mantienen mediante la venta de sus propias fuerzas de trabajo, que no han dado lugar a ninguna «obra» suya que pueda enajenar como *su* propiedad, y que, por tanto, ha de considerarse que ellos «no son miembros del Estado». Concluye esa nota especificando aún más la diferencia entre el *operarii* y el *artifices*: «Este último, en tanto fabricante, cambia su propiedad con otro (*opus*), el primero cambia el uso de sus fuerzas que concede a otro (*opera*)». Para finalizar con una confesión que, como tal, podría paliar, por lo menos parcialmente, la radical incoincidencia de este planteamiento suyo con los desarrollos de la sociedad civil contemporánea, mediante el cual ha dejado fuera de la condición de ciudadano a lo que hoy es la abrumadora mayoría de sus miembros, y no sólo tomando en cuenta a los ejemplos dados por él, sino incluso a tantos tipos de profesionales cuyo trabajo se apoya en conocimientos que se transmiten, aplican, perfeccionan, mantienen una gran cantidad de servicios públicos y privados requeridos por la comunidad, sin que ellos den lugar necesariamente a una «obra» acabada, en el sentido pensado por Kant. Concluye diciendo: «Confieso que es difícil determinar los requisitos para poder pretender la condición de hombre que es su propio señor». Cabe pensar —y recordando la referencia hecha en la primera sección de este capítulo a la imposibilidad de pensar en la modernidad sin Dios—, que es precisamente la idea de Dios la que está determinando el estilo o el modelo de pensamiento seguido por Kant en esta ocasión; pues Dios es quien puede, como ejemplo supremo, exhibir una «obra» perfectamente acabada mediante su Creación del universo y del hombre, y lo que, paralelamente y por lo pronto, le impide asignar a las fuerzas, en este caso, del hombre, un valor derivado a partir del simple ejercicio de ellas y que puedan convertirlo, sin más, en hombre y en ciudadano; y esto, independientemente de que sólo juegue con sus fuerzas, como niño o adulto, o formen parte de un proceso de producción social que no las conduce a traducirse en una obra acabada que sea *su* propiedad estricta. Por supuesto que Kant no pudo conocer toda la reflexión posterior de Marx sobre el trabajo alienado. Y, tal vez, habría llegado a impugnar fuertemente la proposición de Nietzsche: «Dios ha muerto», que, teniendo en mente la propuesta kantiana, parece ser una condición inevitable para poder pensar, desde sí mismas, el valor de las fuerzas de la voluntad del hombre, las que, además, como veremos en el texto que sigue, Nietzsche las piensa desde su doble condición de ser fuerzas activas y reactivas. El texto de Kant corresponde a *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; hemos usado la traducción castellana bajo el título abreviado de *Teoría y Praxis*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1984, p. 51.

113. Gilles Deleuze ha analizado asertadamente esta diferencia en su libro *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1962. (Hay traducción castellana en la Editorial Anagrama.) A él remitimos para una interpretación más extensa de este punto; véase especialmente el capítulo II.



del hombre noble, aristocrático, y la del esclavo u hombre de rebaño. Y lo que distingue decisivamente a uno de otro, es el conocimiento que hayan alcanzado de la complejidad de las fuerzas que los componen, su capacidad para actuar desde ellas con el grado de autonomía que las condiciones concretas de vida dejen a su disposición, pero también haciendo pleno uso de su capacidad de transformación y creación con respecto a esas condiciones. A su vez, esta capacidad ha de fundarse en la confianza poseída en el valor de esas fuerzas y de su propia habilidad para organizarlas en función de un proyecto determinado, independientemente de su logro final, y a pesar de los contratiempos que puedan encontrar en las resistencias o coyunturas adversas que el azar pueda colocar en su camino, el que, sin embargo, también puede ofrecerle apoyos o estímulos inesperados para su acción.

### a) *Las fuerzas reactivas y el resentimiento en la moral*

Lo que decide entre los comportamientos de uno u otro tipo de hombre, que los coloca en el signo genérico de una u otra forma de moral, reside en que, nos dice Nietzsche, «mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un "fuera", a un "otro", a un "no-yo"; y *ese* no, es lo que constituye su acción creadora».[114] Es la disociación expresa y que actúa con un carácter imperativo entre el afuera y el adentro, entre la interioridad y la exterioridad, lo que llega a convertir a un hombre en «esclavo» de aquello a lo que confiere un valor y un poder más elevados y superiores con respecto a la estimación que él posee de sus propias fuerzas. Esta infravaloración de sí mismo sólo puede dar lugar, con el correr del tiempo, a un sentimiento que va siempre a la zaga de sus propios deseos y menesterosidades, que flaquea ante sí mismo y, sin embargo, puede experimentar un pesar, una molestia o incluso enojo por ello, aunque no pueda evitar actuar de otro modo. Su acción será una y otra vez una *reacción* frente a «un

114. GM., I, § 10.

mundo opuesto y externo», cuyo poderío y seducción no puede contrarrestar, y que deja en él el amargo sabor de un sentimiento que es un *resentimiento*, y aunque intente edulcorarlo de diversas maneras. Esto no significa que deje de ver y de entender que existen otras posibilidades de conducta además de las surgidas desde el resentimiento, pero el juicio que ha aceptado sobre sí mismo o sobre el valor de ese otro mundo lo cohíbe, y le impide ser franco consigo mismo y los demás, sin que por ello sea ingenuo, aunque se haya perdido o se haya debilitado en él la capacidad para ser «honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como *su* mundo, *su* seguridad, *su* alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente».[115]

Es esta situación en la que se ha colocado a sí mismo o ha sido puesto en ella, la que lo conduce a venerar aquello que la preserva y, a la vez, la transfigura en la medida en que se derrame sobre su propia vida, y que él cree ver como una cualidad preponderante de aquel otro poder que lo domina: la inteligencia —a la que llega a considerar como «una condición de existencia de primer rango». Es el momento «cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores».[116] Es el momento, denuncia Nietzsche, en que el cristianismo se convierte en una moral, en una moral de esclavos o en una moral de rebaño, en la que han quedado claramente establecidos los rangos que separan a los miembros de la casta sacerdotal frente a los que quedan fuera de ella. Por un lado y en un nivel superior, se sitúan los miembros de esa casta, que son los que mandan: porque son quienes, apoyados en las fuerzas de su inteligencia —y del poder social otorgado por ésta a través del *uso* que de ella se haga—, pueden pensar el bien y la verdad para la comunidad y, además, mostrar e imponer el camino que conduce a ellas. Por otro lado y sometidos al menos espiritualmente a éstos, se ubican los demás miembros de esa comunidad, que son los que obedecen: porque al cercenar

115. *Ibíd.*
116. *Ibíd.*



la confianza en sí mismos producen la atrofia de sus propias fuerzas, por escasas o pequeñas que sean, y aceptan ser conducidos en la dirección que se les indica, justificando su proceder en la positiva valoración alcanzada allí por la obediencia.

> Allí en donde tropezamos con una moral, encontramos una valoración y jerarquía de instintos y acciones humanas. Estas estimaciones y jerarquías son siempre la expresión de lo que una comunidad y un rebaño han menester: aquello que *para ellos* es de provecho en primer lugar —y en segundo y en tercer lugar—, eso es también el más alto criterio para el valor de todos los individuos. Mediante la moral, cada individuo es aleccionado para ser una función del rebaño y a asignarse un valor sólo como tal función. [...] La moralidad es el instinto de rebaño en el individuo.[117]

Ha de entenderse que cuando aquí se asocia la moralidad con la figura del rebaño, se está usando, en este caso, una imagen con la que se pretende describir un tipo específico de relaciones sociales, presente en distintos niveles y grados en muchas formas de organización de la sociedad, y que se apoyan todas en el sentimiento de obediencia que se ha hecho cuerpo en los hombres, hasta el punto de adquirir el rol de sostén de la conciencia moral.[118] Este mismo sentimiento es el que puede

117. CJ., § 116.

118. «Dado que, desde que hay hombres, ha habido también, en todos los tiempos, rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre han sido muchísimos los que han obedecido en relación con el pequeño número de los que han mandado —teniendo en cuenta, por tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, en término medio, cada uno lleva ahora innata en sí la menesterosidad de obedecer, cual una especie de *conciencia moral formal* que ordena: "se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerse de ello incondicionalmente", en pocas palabras, "tú debes"» (MBM., § 199). Puesto que *Bewusstsein* se distingue de *Gewissen*, por señalar la primera a la «conciencia teórica» y la segunda a la «conciencia moral», y de acuerdo con el claro contexto de esta cita, hemos optado por traducir *Gewissen* de la manera hecha. También hemos traducido *Bedürfnis* por «menesterosidad», en lugar de «necesidad»: *Notwendigkeit*, pues entre ellas se podrá precisar una importante diferencia de significado en Nietzsche, a la hora de precisar la relación entre la voluntad de poder y el eterno retorno. Acerca de la caracterización del hombre de rebaño, hemos desarrollado algunos otros aspectos suyos en las secciones II, IV, V del trabajo incluido en este libro «Una transvaloración del hombre democrático», especialmente en conexión con el tema de la democracia.

llegar a convertir a quien actúa desde el resentimiento, en un peculiar transformador y creador «reactivo» —por ser vicario de otro sentimiento más poderoso que el suyo—, cuando, por ejemplo, concibe a quien aparece como su enemigo bajo el calificativo de un «enemigo malvado», incluso, sin más, como «*el malvado*», y ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un "bueno" —¡él mismo!...».[119] La distinción entre el bien y el mal ha quedado personalizada desde aquella valoración específica de las fuerzas que habitan en el cuerpo de cada hombre. De ese modo todos pueden agenciarse y contar con una personal escala de valores, con la que responder con seguridad a los múltiples sucesos de la vida cotidiana.

Desde aquí se puede apreciar, una vez más, la imposibilidad de otorgar un carácter sustancial a las fuerzas de la voluntad, pues ellas, como toda fuerza, están sometidas al flujo y reflujo y al juego o a la lucha de unas con otras, dentro de sí mismos y en los ámbitos de sociabilidad puestos de manifiesto a través de la historia. La cantidad y vigor de ellas no está predeterminada por ninguna calidad o valor específico, pues esto es algo que ellas, más bien, pueden llegar a adquirir a partir de la red de relaciones en que se hayan insertas. «Bajo determinadas modificaciones de *cantidad*, surge lo que nosotros sentimos como una *cualidad* distinta. Así acontece también en lo moral. Aquí surgen sentimientos laterales de lo *beneficioso*, útil, para aquél que percibe una propiedad humana en un cierto *quantum*; duplicada o triplicada, él tiene temor ante ella.»[120] Es la movilidad esencial y, como hipótesis, la ilimitada determinabilidad que subyace a las fuerzas, lo que las convierte en una noción fundamental con que pensar el devenir y, por tanto, también a la voluntad de poder, que desde ese devenir se transfigura en una voluntad creadora.[121] Así es

119. GM., I, § 10.

120. SW.KSA., 11.27[31].

121. Es como califica Zaratustra en uno de sus discursos a la voluntad y a la tarea que le aguarda, cuando se acepte que Dios no es más que una presunción, y un error cuanto se ha construido sobre dicha conjetura. «Crear —ésa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones. ¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores



como ella puede ser empleada por Nietzsche para pensar a las múltiples manifestaciones de la vida.

> En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. —A que sirva al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad, la cual quiere ser dueña de lo que es más débil todavía: a ese sólo placer no le gusta renunciar. —Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega, y por querer el poder —expone la vida. —Ésta es la entrega de lo máximo, el ser temeridad y peligro y un juego de dados con la muerte [...] —Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*».[122]

b) *Las fuerzas activas: su confianza y su capacidad creadora*

Y ciertamente ésta parece ser una convicción que se encuentra en la base de las acciones de aquel otro tipo de hombre designado por Nietzsche con el nombre de noble y aristocrático, y para cuya descripción se remonta a aquellas formas más antiguas de sociabilidad y de hombres que, con el correr de los siglos habrían de dar lugar a la Grecia clásica. Son los hombres cuyas hazañas y tropelías recogieron en sus epopeyas, narraciones, poesías y discursos, individuos como Homero, Hesíodo, Teognis, Pericles, a quienes él alude en este contexto. Así como lo hace con Dioniso, una vez más recurre Nietzsche al mundo de la antigua Grecia para extraer de allí elementos con que pensar genealógicamente los acontecimientos que han configurado a la historia de Occidente, y, dentro de ésta, aquel principio de la voluntad de poder, conformado-

de todo lo perecedero [...] Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino —es el que mi voluntad quiere [...] El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad así os lo enseña Zaratustra» (Z., «De las islas afortunadas»).

122. *Ibíd.*, «De la superación de sí mismo». En la tercera frase hemos traducido «*um der Macht willen*» como «por querer el poder», en lugar de «por amor al poder», como hace A. Sánchez Pascual.

ra, para él, de la vida acaecida en esa historia. Acopiando ejemplos de ese mundo, destila rasgos definitorios de lo que pudo haber sido en tiempos primigenios la nobleza y aristocracia de aquel tipo de hombre poseedor de fuerzas activas. Se entenderá que ya no se habla aquí de una nobleza ni de una aristocracia derivada de viejos privilegios logrados por distintas vías y según diversas modalidades de legitimación social, y que continúan siendo usufructuados luego inercialmente por quienes mantienen la memoria de los hechos de sus antepasados, mediante el febril lustre de escudos de armas y apego a las señales inscritas en sus blasones.

Es un *tipo* de acción noble la que a Nietzsche le interesa describir, aquélla en que alguien «vive con confianza y franqueza frente a sí mismo», es decir, frente a sus propias fuerzas. De manera que cuando desde ellas alguien establece un juicio de valor, su acción, por así decir, «brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo —su concepto negativo, lo "bajo", "vulgar", "malo", es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo».[123] Y esta diferente manera de proceder frente a alguien que actúa desde otros criterios que los suyos, es lo que distingue al hombre noble del hombre del resentimiento, que no trepida en calificar a su oponente como «malvado». Esta confianza del noble en sus propias fuerzas le lleva, sin embargo, a diferenciarse también en otros aspectos del hombre reactivo, que le permitirán a Nietzsche profundizar en su interpretación genealógica acerca de la formación de los valores a través de la conducta humana. Por lo pronto, la diferente valoración hecha por ellos de la inteligencia, como partícipe de sus acciones, pondrá de manifiesto una doble consecuencia para sus comportamientos.

En primer término, la calificación de la inteligencia por parte de esos «aristócratas» como un cierto «lujo y refinamiento», a la cual no es siempre menester recurrir ni promover, y de la que, incluso, en determinadas ocasiones se puede prescindir en un cierto grado —porque para ellos es mucho más esencial «la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores»—, es lo que permitiría entender, «por ejemplo [su] valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles».[124] Pero, por otra parte, es lo que también explicaría que cuando en ellos aparece en algún grado el resentimiento, éste no cale hondo en sus almas, pues al consumir y agotarse sus fuerzas en sus reacciones inmediatas, aquel sentimiento no llega a *envenenarlos*, como sucede con el paciente hombre reactivo que «entiende de callar, de no olvidar, de aguardar» hasta encontrar la situación propicia en que pueda cumplir su revancha, tal vez, en el momento menos esperado por su antiguo y continuo contrincante. Es también lo que facilita que en ellos la felicidad pueda ser sentida como una constante compañera, pues «por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente* activos, no sabían separar la actividad de la felicidad».

Sin embargo, este mismo desdén ocasional o transitorio por la inteligencia y la paralela confianza en la subitaneidad de sus instintos, de sus fuerzas, es lo que ha llegado a convertirlos en aquel tipo de hombre para los cuales Nietzsche emplea esa expresión que ha tenido una funesta repercusión en más de una interpretación hecha sobre su pensamiento a este respecto. Se trata de la imagen de «la bestia rubia»: «Resulta imposible no reconocer a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria». Es preciso destacar que él no sólo habla aquí en plural acerca de las razas de las que pueden ser miembros esos hombres, sino que también especifica a través de ellos la presencia del antiguo animal que yace oculta en todo ser humano, y que solía aflorar especialmente en aquellos tiempos primigenios a los cuales él se está refiriendo, en que los valores de la cultura no habían contribuido aún a domesticarlo socialmente. Continúa ese texto, diciendo: «de cuando en cuando esa base oculta ha menester desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva». Y

123. GM., 1, § 10.

124. *Ibíd.*

agrega luego una diversidad de tipos de hombres y de razas en las que obviamente no sólo se modificaría ya el elemento «genético» que otorgaría el carácter de ser «rubia» a esa bestia o animales de rapiña, sino que se alteran también otros rasgos corporales de ellos, y que mostraría cómo esa es una imagen para designar el concepto de un hombre al que la historia reconoce con el nombre de «bárbaro». «Las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos —todos ellos coinciden en tal imperiosa menesterosidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto "bárbaro" por todos los lugares por donde han pasado.»[125]

Pero ellos habrían sido también quienes, en los albores de los tiempos, habrían contribuido a crear esa realidad institucional y democrática que hoy designamos con la palabra «Estado», y que en aquellos tiempos no habría sido sino una «materia bruta hecha de pueblo y de semianimal», que finalmente no sólo acabó quedando «bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*». Y esa forma lograda, sin duda se alcanzó mediante sucesivos actos de fuerza por parte de esos tipos de hombres «organizados para la guerra», y que habrían

125. *Ibíd.*, § 11. Como en otros lugares ya indicados, hemos modificado aquí la traducción de *Bedürfnis* por «menesterosidad», en lugar de «necesidad». Por otra parte, es el propio Nietzsche quien se encarga, en unas líneas más adelante, de deshacer la posible conexión entre esa bestia rubia con el hombre alemán actual, y a pesar de las apariencias que puedan subsistir en su propio tiempo, en el que ha criticado, por lo demás con extremado vigor, una serie de rasgos del carácter del alemán. Dice: «La profunda, glacial desconfianza que el alemán continúa inspirando también ahora tan pronto como llega al poder —representa aún un rebrote de aquel terror inextinguible con que durante siglos contempló Europa el furor de la rubia bestia germánica (*aunque entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes apenas subsista ya afinidad conceptual alguna y menos aún un parentesco de sangre*)» (La cursiva es nuestra). Con lo cual se manifiesta no sólo su distanciamiento frente a los planteamientos de algunas de las óperas de Wagner, sino también su reafirmación positiva del sentido histórico logrado en el siglo XIX, gracias a la innegable existencia del «mestizo hombre europeo». Éste es quien, con la «encantadora y loca *semibarbarie*» y mescolanza de estamentos y razas, de cuerpo y de deseos que lo han ido configurando a lo largo de siglos, ha hecho posible el sentido histórico. Y a éste es al que, a su vez, él reivindica como estando a la base de su filosofar, el cual por ello mismo y en una precisa dimensión, no puede ser considerado como «aristocrático»: «el "sentido histórico" significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela ser un sentido *no aristocrático*» (MBM., §§ 223, 224). Véase en este libro «Una transvaloración del hombre democrático», § III, donde hemos analizado algunos aspectos de este «sentido histórico».



logrado someter a «una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda». Nietzsche plantea que esos tiempos no eran los del «contrato social», con que modernamente se pensó la formación de las sociedades primigenias —hipótesis a la cual él critica en este contexto—, sino más bien aquéllos en que imperaba esa inicial capacidad de uso que sobre sus fuerzas habrían poseído esos tipos de hombres, que dieron lugar a las distintas razas que más tarde llegaron a crear diversas y grandes culturas; aquéllas derivadas de las aristocracias antes señaladas por él. Asumiendo el carácter activo de sus fuerzas, habría sido como aquel tipo de hombres produjo:

> [...] su obra [como] un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: —en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado un «sentido» en orden al todo. Estos organizadores natos no saben lo que es la culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado, por toda la eternidad, en la «obra», lo mismo que la madre en su hijo.[126]

De manera que el actuar de esos hombres desde sus instintos no es, sin más, un ciego actuar. También habría existido en ellos la capacidad de crear y de organizar y de dar un «sentido» a su acción, pero en donde el último apoyo de la palanca de sus acciones lo encontraban en la confianza depositada en sus propias fuerzas. Por otra parte, las violentas acciones con que estos personajes dieron lugar a la aparición de pueblos y «Estados», habrían contribuido igualmente a establecer las condiciones para el surgimiento de un importante aspecto de la conciencia moral: la mala conciencia.

126. GM., II, § 17. Véase en este libro «Los desafíos de la política», especialmente sección IV, donde hemos hecho otros análisis de la relación entre individuo-sociedad-Estado, en el contexto de una interpretación sobre el tema de la política en Nietzsche.

Sin embargo, no nos detendremos en este punto que nos llevaría hacia otros temas de los que nos interesa tratar en esta ocasión. Sí, en cambio, regresaremos hacia ese segundo aspecto derivado de la relación de estos hombres con la inteligencia —que dejamos antes indicado para ser tratado más adelante—, y que nos ha de permitir establecer la conexión entre ellos y el proceso de formación de la memoria, que comienza a contraponerse a aquel olvido inercial que hizo posible la conversión del origen en algo sagrado.

## 9. El olvido y la memoria de la voluntad

Lo que deriva igualmente de las acciones de estos tipos de hombres violentos y a la vez seguros de sí mismos, es el «no poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias *fechorías* —tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar».[127] Y con esto último dicho aquí, se abre un tema importantísimo para delimitar la interpretación de Nietzsche acerca de la voluntad y sobre la base del modelo

127. *Ibíd.*, I, § 10. Se podrá apreciar que aquí emplea Nietzsche algunos de los calificativos usados ya en el texto ofrecido en la cita 55 del texto *Recuperar el centro de gravedad*, incluido en este volumen, donde delimitaba el concepto de la «gran salud». A ésta se refiere explícitamente más adelante, cuando cree ver en algunos de los rasgos de estos primeros hombres activos, una parte, al menos, de las condiciones de que habrían de disponer aquellos hombres futuros en cuyo arribo él confía, para que se cumpla la superación del nihilismo que caracteriza su tiempo, y abran la oportunidad para una forma de vida más elevada, porque están seguros de sus propios recursos creadores con los cuales acrecentar la vida. Dice: «Para lograr aquel fin habría menester de una especie de espíritus *distinta* de los que son probable en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una menesterosidad imperiosa; [...] y habría menester además de una especie sublime de maldad, una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la gran salud, ¡habría menester cabalmente, para decirlo pronto y mal, de esa *gran salud*!... Pero hoy ¿es ésta posible siquiera?... Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador... Ese hombre del futuro..., ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar*...». (GM., II, § 24). Nuevamente hemos modificado aquí la traducción de *Bedürfnis* por «menesterosidad», en lugar de «necesidad».



social usado por él, y que en este trabajo hemos querido explicitar como un eje central para comprender su pensamiento.

«Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema *del* hombre?».[128] Así comienza planteándose Nietzsche el problema del hombre, cuando pretende aprehenderlo desde una perspectiva genealógica y natural a la vez, despojada de los prejuicios religiosos y teóricos que colocaban a su alma y a la conciencia como su centro de gravedad, olvidándose del cuerpo y de las fuerzas que lo constituyen y que él se propone reivindicar al pensarlas desde su concepto de la voluntad de poder. El hombre habría comenzado a separarse del animal a partir de aquellos momentos en que comenzó a disponer de la capacidad para hacer promesas, por tanto, desde cuando pudo contar con una memoria que legitimara esa posibilidad y deseos suyos. Fue un largo y doloroso proceso, sin embargo, el que hubo de recorrer para acceder hasta ese punto, pues su inicial cercanía con el animal[129] representaba un arduo obstáculo a vencer.

Por ello, interpreta Nietzsche, es precisamente en aquellos hombres que disponían de «una forma de la salud *vigorosa*» —esos hombres seguros de sus fuerzas y confiados en ellas—, en quienes cabría rastrear el surgimiento de aquella «fuerza de la *capacidad de olvido*», que al no ser ya el olvido inercial de los animales o de otros hombres más débiles, hubiese llegado a transparentarse como una activa capacidad de olvido. Es decir, aquella condición que ya no es «tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez... sino que es un activo no-*querer*-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la*

128. *Ibíd.*, II, § 1.

129. «Observa el ganado que pace delante de ti: no sabe lo que es ayer, hoy, brinca de un lugar a otro, traga, descansa, digiere, brinca de nuevo, y así desde la mañana hasta la noche y día tras día, estrechamente amarrado con su placer y displacer a la estaca del instante, y por eso ni melancólico ni hastiado... El hombre preguntó un día al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad, en lugar de sólo mirarme? El animal quiere responderle también y decirle: eso se debe a que inmediatamente olvido lo que quería decir —pero allí se olvidó a la vez de esta respuesta y calló: de manera que el hombre se asombró ante eso» (CI., II, § 1).

*voluntad*». No habría memoria si «lo que» se preserva en ella: imágenes de hechos, acciones, situaciones, hombres, cosas, ocurrencias, conceptos, ideas, no fuesen *queridos* hasta el punto de no desear que desaparezcan entremedio de la condición fluyente, huidiza del presente inmediato, pues se puede prever que con ellos es posible crear y recrear otros instantes de relación personal y social, en los cuales reconocer la propia vida como una «obra» susceptible de ser creada. Mediante el querer recordar y lograrlo, mediante esta memoria que se hace el hombre apoyado en la palanca de la voluntad, puede llegar un día a confiar en que con sus actos logre acrecentarse la vida —tanto la vida personal como la que se hace en sociedad y, por consiguiente, confiar en que sea posible la transformación de la sociedad misma, cualquiera que sea el tiempo y los esfuerzos requeridos para ello.

Para que pudiera acontecer la formación de esta «memoria de la voluntad», empero, el hombre tendría que «haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*», de manera que con sus promesas pudiera adelantarse al futuro, previéndolo, y a la vez estar en condiciones de salvar la distancia que lo separa de él con los actos que habrían de legitimar su haberse alejado ya de aquel mero animal olvidadizo que alguna vez fue.

> «¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios.[130]

130. GM., II, § 3.



Y esa mnemotécnica incluía dentro de sí los más espantosos sacrificios: de los primogénitos, de vidas ofrendadas en los rituales de diversos cultos religiosos, mutilaciones, castraciones, y entre los alemanes —«a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos», como no deja de calificarlos una y otra vez Nietzsche: la lapidación, la rueda, el empalamiento, descuartizar los cuerpos cuyas extremidades han sido uncidas a caballos, desollar, hacer hervir a los criminales en aceite o vino. Todas éstas son prácticas que se prolongaron durante muchos siglos más allá de aquellos albores de los tiempos a que él inicialmente se refiere, ni son tampoco prácticas ejercidas sólo entre los alemanes de hasta los siglos XIV y XV, como allí dice. Son prácticas que se extendieron incluso, y por lo menos, hasta avanzado el Siglo de las Luces en Europa,[131] para no mencionar ahora otros lugares de la tierra en que eso también sucedió, y continúa sucediendo hasta hoy de una manera cuyo eventual «refinamiento», no disminuye en nada la crueldad presente en ellas.

Por eso puede agregar luego Nietzsche, «¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar "a la razón"! —Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"!...».[132] Entremedio de estos hechos es donde cabe situar también la insistencia con que Nietzsche pide superar un ejercicio del pensar fundado en el privilegio de las antítesis, y que no obedecerían sino a un esfuerzo por reducir la complejidad de lo real mediante las ficciones lógicas forjadas por la razón. Frente a

131. Seguramente entre muchas otras referencias, baste leer las páginas iniciales de *Vigilar y castigar* (Ed. Siglo XXI, México, 1976, 11.ª ed. 1985) de M. Foucault, para disponer de una descripción de lo que sucedió hasta, por lo menos, el 2 de marzo de 1757, delante de la puerta principal de la Iglesia de París, donde se llevó a cabo el difícil descuartizamiento de Robert François Damiens, condenado a dicha pena por haber atentado contra la vida del rey. Con la narración de lo sucedido a Damiens comienza Foucault ese libro, cuyo objetivo es: realizar «una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad» (*ibíd.*, cit., pp. 29-30).

132. *Ibíd.*

estas antítesis, el proceder genealógico del filosofar histórico se esfuerza por afinar un pensar perspectivista que ensanche y enriquezca nuestra comprensión de esa realidad y, a la vez, del ejercicio del pensar mismo.

La frase con que inicia Nietzsche el § 2 de ese mismo texto, en donde está ofreciendo su interpretación acerca del nacimiento de la memoria en el hombre y que habrá de conducirlo hasta la aparición de la «conciencia», dice escuetamente: «Ésta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*». Pero la brevedad de esa frase adquiere una mayor densidad, cuando en las líneas siguientes él la enlaza con lo que había escrito varios años antes en *Aurora*, y que es a lo que ya nos hemos referido al mostrar cómo reciben los instintos una segunda naturaleza moral mediante las costumbres y la eticidad alcanzada por éstas. Son las exigencias de la sociedad las que se introducen en esa larga historia de la responsabilidad, a la que sólo pudo accederse cuando al hombre se le hizo una memoria, y al hacerlo se lo convirtió en un ser calculable, previsible, tanto para los otros hombres como para él mismo. «Con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable». Es decir, se logró «mantener *presentes*, [en] estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la *convivencia social*».[133] Y a partir de aquí, señala Nietzsche, se pone de manifiesto cómo la eticidad de las costumbres no fue sino un medio para llegar, a la vuelta de muchos siglos, hasta aquel «fruto más maduro de su árbol», hasta el «*individuo soberano*», aquél a quien ya le era lícito hacer promesas, porque se había convertido en un «hombre "libre", el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, [que] tiene también, en esta posesión suya, su *medida del valor*». Una medida y un criterio para sus acciones apoyadas ahora en esa voluntad alcanzada, que le permitirá relacionarse responsablemente con los otros hombres desde toda la escala de gradaciones de la confianza y seguridad en sí mismo. Así habrá accedido el hombre a un nivel que más tarde designará con un nombre distinto al de la voluntad, aunque

133. *Ibíd.*, § 3 (la última cursiva es nuestra).



sea una consecuencia de ella, y a pesar de que ya no lo sepa, por haber dejado en el olvido este largo proceso, depositado en lo que hoy todo el mundo acepta sin más llamar como su inconsciente.

> El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la consciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: —¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*...[134]

Al hacer Nietzsche su genealogía de la moral, que lo conduce a situar el valor de la memoria y el olvido para el hombre, en tanto piedras angulares sobre las que se terminó construyendo en la sociedad la eticidad de las costumbres, la responsabilidad y la conciencia, pone metodológicamente de manifiesto algunas de las estaciones por las que ha de pasar ese peculiar regreso que el hombre puede emprender desde los puntos más elevados alcanzados por él a través de la historia hasta aquellos momentos iniciales de su larga trayectoria de siglos, momentos que también quedan ahora retroactivamente legitimados dentro de este proceso mediante distintos nombres epocalmente diferenciados. Es un regreso que le permite considerar a las más refinadas verdades pensadas por él como «verdades *establecidas*», fijas, tan sólidas e inconmovibles, como lo fueron los más viejos instintos poseídos por sus ancestros; verdades a las que se puede apelar ante situaciones conflictivas o dudosas, para que respondan con la misma instantaneidad con que esos antepasados confiaban en la presteza de sus instintos. Y por supuesto, luego de las innumerables experiencias vivenciadas a través de las respuestas de esos instintos, que lograban el éxito esperado por los hombres, no podían éstos sino concederles la jerarquía que les correspondía. Eran reconocidos como sus instintos o sus verdades dominantes, que eran tales, porque mediante ellos los hombres habían

134. *Ibíd.*, § 2.

sido capaces de ejercer un dominio sobre sí mismos o sobre los otros hombres, o incluso sobre la sociedad entera.

Y lo acontecido de ese modo en los diversos comportamientos cotidianos de la vida de relación social, es pensable que sucediera también en el ámbito de la formación del conocimiento y de los saberes disponibles por los hombres. Y así se puede llegar incluso hasta reexaminar el rol que durante mucho tiempo se asignó a la filosofía con respecto a las demás ciencias. Un rol privilegiado por la pureza adscrita a su «amor por el saber», por el conocimiento, y que, empero, a partir de todo lo planteado por Nietzsche acerca de la compleja y larga historia subyacente al predominio alcanzado por uno u otro instinto o verdad, bien cabe pensar que ese «amor» tenga una procedencia, un valor y un objetivo distinto del que ha sido aceptado por muchos.

> Yo no creo, por tanto, que un «instinto de conocimiento» sea el padre de la filosofía, sino que, aquí como en otras partes, un instinto diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) nada más que como de un instrumento. Pero quien examine los instintos fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber hecho aquí su juego como genios (o demonios o duendes) *inspiradores*, encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía —y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo *a sí mismo* como finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar.[135]

Nietzsche está en condiciones de afirmar que los instintos pueden intentar filosofar, si se recuerda su propuesta de que el pensar mediante el cual se ejerce ese filosofar es indisociable

135. MBM., § 6. Hemos restituido en la traducción el carácter de juego (*ihr Spiel treiben*) con que pueden actuar también los instintos, tal como lo señala en este texto, y que es otra importante dimensión para interpretar las modalidades de acción de las fuerzas de la voluntad. Por otra parte, este mismo hecho aquí señalado lo reconoce Zaratustra como estando a la base de la voluntad de poder enseñada por él, expresada con las palabras propias a su doctrina: «También en el conocer yo siento únicamente el placer de mi voluntad de engendrar y devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, esto ocurre porque en él hay voluntad de engendrar» (Z., «En las islas afortunadas»).



de los sentimientos y afectos, del querer y sentir que componen las fuerzas de la voluntad. Y ésta, en tanto es voluntad de poder, tiene su ámbito de mayor y más propio despliegue en las múltiples manifestaciones de ese fenómeno fundamental que es la vida. Y porque ésta trasparece en todos los hombres, también ha de hacerlo en aquel que filosofa, puesto que no por realizar esta tarea «privilegiada», puede situarse al margen de la vida. Por eso concluye ese parágrafo afirmando que «en el filósofo [...], nada, absolutamente nada es impersonal».

Todo este recorrido realizado por entre las fuerzas activas y reactivas de la voluntad —y sobre el trasfondo de todo cuanto subyace y se genera desde las costumbres y la eticidad— ha puesto de relieve, nos parece, la decisiva importancia poseída por el *modelo social* empleado por Nietzsche para pensar este principio teórico central de su filosofía: la voluntad de poder. Es un complejo modelo al cual es preciso acercarse, rodearlo y analizarlo desde distintas perspectivas, ganando en cada ocasión diferentes niveles, los que a su vez poseen diversos grados de densidad humana y teórica. Dicho esto y en relación con ello, cabe tener presente que lo que nos hemos propuesto en este trabajo es, por así decir, realizar un *levantamiento cartográfico* del «continente Nietzsche», el cual de ninguna manera suple la lectura y el recorrido que haya de realizar quien esté simplemente interesado en su obra, o bien, crea que en ella se pueden encontrar importantes claves para comprender o interpretar cuestiones relevantes del presente, o acontecidas mucho antes o durante este lapso de un siglo, que nos separa de los años en que él la escribió. La interpretación de su obra, subyacente a este levantamiento cartográfico, no tiene la intención de dejar a un lector eventual en el cómodo, pero también frágil rol de ser un intérprete de segundo grado. Al indicar la posición de unos cuantos puntos cardinales en la obra de Nietzsche, al trazar algunas rutas y señalar diversos parajes en ella, más bien quisiera alentar las propias lecturas e interpretaciones que, desde ellas, otros lectores puedan alcanzar.

## 10. La moral, o el ascenso social de las virtudes

Otro tema en el cual cabe detenerse, aunque sólo sea someramente, dentro del análisis de este modelo social ya indicado, es aquel que se refiere al proceso de transformación que pueden experimentar los instintos cuando pretenden entrar en sociedad, y alcanzar dentro de ella posiciones de privilegio y de respeto, en suma, de poder. Pero todo esto, dentro de un período histórico que podríamos percibir como mucho más cercano a nuestro propio tiempo, por las situaciones y hechos a que Nietzsche se refiere en los textos que hemos de aducir. Así pues, cabe decir que a la moralidad de las acciones de los hombres no sólo las precede la coacción que manda y la obediencia debida a esos mandatos, que los convierten en costumbres, y que finalmente casi se nos muestran como acciones instintivas. Para ingresar a la historia como acciones propiamente morales requieren recibir otro nombre más digno y admirable que el de instinto, con el cual los hombres puedan efectivamente vestirse y presentarse en sociedad. Es lo que, nos dice Nietzsche, sucede con el instinto o lo calificado como instinto al cabo de un tiempo prudencial: «así como todo lo habitual y natural que ha estado enlazado con el placer —se llama ahora *virtud*».[136] Y no importa cuanto tiempo pueda haber pasado desde el período pre-moral hasta el ingreso en el período moral, ni si también en aquél pudieron haberse producido situaciones como las que acontecen en éste. Lo que sí cabe destacar es el tipo de acciones y de procesos que, nos señala, condujeron a que un instinto —o un «apetito», como lo nombra también— adquiriera el esplendor de una virtud. A estas alturas, no se esperará que este inmoralista nos ofrezca ninguna línea recta ni transparente en la trayectoria desde el instinto hacia la virtud.

136. HdH., I, § 99. Parece conveniente consignar el párrafo completo en que aparece esta cita. Dice: «La moralidad es precedida por la *coacción*, incluso ella misma es coacción por algún tiempo, a la que uno se resigna para evitar el displacer. Más tarde se convierte en costumbre, aún más tarde en libre obediencia y finalmente casi en instinto: luego, así como todo lo habitual y natural que ha estado entrelazado con el placer —se llama ahora *virtud*».



> ¿Qué hace un *apetito* consigo mismo para convertirse en una *virtud*? —Rebautizarse; la denegación por principio de sus intenciones; ejercitarse en mal entenderse a sí mismo; la alianza con virtudes existentes y reconocidas; la proclamada enemistad contra los enemigos de éstas. Comprar en lo posible la protección de poderes sagrados; embriagar, entusiasmar; la tartufería del idealismo; ganar un partido que *o bien* llegue hasta arriba con él *o bien* sucumba con él..., llegar a ser *inconsciente, ingenuo*...[137]

Si esta trayectoria llegase a escandalizar, habría que escandalizarse de la vida misma, pues, como nos dice Nietzsche, entre los secretos que una vez ella le contó a Zaratustra, está el que dice: «Pues yo tengo que ser lucha y devenir y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos* él tiene que caminar!».[138] Y más adelante, con este saber ya adquirido, Zaratustra dirá: «Por caminos torcidos se aproximan todas las cosas buenas a su meta. Semejantes a los gatos, ellas arquean el lomo, ronronean interiormente ante su felicidad cercana —todas las cosas buenas ríen».[139] Y entre las cosas buenas que en la historia pueden haber acontecido —no sería fácil encontrar a alguien que no coincida en ello—, está el alejamiento del hombre de su antigua animalidad pura que lo ha traído hasta el mundo de hoy, y que con él se ha ido transformando tantas veces en el curso de los siglos, transitando todos los caminos que halló a su disposición y tuvo que inventar. A lo cual cabría añadir que, en cada caso, a pesar de la «hipocresía y mentira» que adviniese al mundo, allí se introdujo «cada

137. SW.KSA., 12.9[147]. El mismo planteamiento y con frases semejantes a las de este parágrafo, se encuentra en textos de inicios y el otoño de 1881 y fines de 1886-comienzos de 1887. Véase, respectivamente: SW.KSA., 9.11[124] y 12.7[6].

138. Z., «De la superación de sí mismo». Hemos corregido la traducción de A. Sánchez Pascual, que en lugar de decir «él tiene que caminar» (*er gehen muss*), como lo hemos hecho, pone «tengo que caminar yo», refiriéndose erradamente, así, a la vida. Otro texto que corrobora el aprendizaje de Zaratustra de esa verdad, dice: «Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad; no por una *única* escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo... Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: [...] "Éste —es *mi* camino, —¿dónde está el vuestro?", así respondía yo a quienes me preguntaban "por el camino". ¡*El* camino, en efecto, —no existe!». (*Ibíd.*, «Del espíritu de la pesadez».)

139. *Ibíd.*, «Del hombre superior», § 17.

vez también, y a ese precio, un nuevo concepto *suprahumano* (*übermenschlicher*) que elevaba al hombre».[140]

Puesto que Nietzsche intenta pensar cómo se puede modificar el curso de la vida descendente llevada hasta ahora por el hombre y que le ha conducido al nihilismo de preferir afirmar a Dios y a la nada, antes que pensarse a sí mismo desde su propio centro de gravedad, por lo pronto tiene que recurrir a sacar todas las fuerzas con que de hecho el hombre ha operado en el mundo —relacionándose consigo mismo y con los demás— de la marginación y ocultamiento en que han quedado. Sólo a través de esta descripción, a veces cruda, de elementos y situaciones que componen la historia concreta de la formación de los valores morales, se podría despejar la vía que conduzca hacia la afirmación de la vida ascendente, hacia la que Nietzsche invoca al hombre que se dirija, y para lo cual inventa esa imagen del «suprahombre», surgida en conjunción con su querer creer que algún día se descubrirá aquel país futuro llamado «hombre». Por esto, más que recluirse en el escándalo por lo ya dicho acerca de la transformación de un apetito en virtud, eso, y lo que luego él agrega acerca de «¿con qué medios llega una virtud al poder?», debería más bien colocarnos en situación de tener que repensar radicalmente lo que hasta ahora se ha venido llamando como «moral» y, por consiguiente, el valor de los valores morales mismos. Pues la respuesta de Nietzsche a esta última pregunta dice: «Precisamente con los medios de un partido político: difamación, sospechar de otro, socavar las virtudes de tendencia contraria que ya están en el poder, rebautizar su nombre, persecución y burla sistemática. Por consiguiente: *mediante puras "inmoralidades"*».[141]

Se podrá apreciar que al calificar Nietzsche de «inmoralidades» los medios empleados por la virtud para llegar al poder, es decir, para convertirse en una moral dominante,[142] no

140. A., § 27.

141. SW.KSA., 12.9[147].

142. «Una moral, un modo de vida experimentado, *demostrado* a través de una larga experiencia y prueba, llega finalmente a la conciencia como una ley, como *dominante*... Y así ingresan en ella todo el grupo de valores y de estados emparentados con ella: se convierte en digna de honores, inatacable, sagrada, veraz; corresponde a su desarrollo que se *olvide* su procedencia... Es un signo de que ella se ha convertido en señor...» (SW.KSA., 13.14[105]).



es él un «inmoralista» susceptible de ser entendido como un personaje asimilable a otros que ejemplifican las posibles tipologías de depravación o perversión. Es un inmoralista para quien tal nombre significa, por lo pronto, dos cosas: «Yo niego, en primer lugar, un tipo de hombre considerado hasta ahora como el tipo supremo, los *buenos*, los *benévolos*, los *benéficos*; yo niego, por otro lado, una especie de moral que ha alcanzado vigencia y dominio de moral en sí —la moral de la *décadence*, hablando de manera más tangible, la moral *cristiana*».[143] Y estos dos aspectos de su rechazo de esta moral —y de uno de los productos de ella— que se encuentra a la base de todas las morales habidas en Occidente, en cuanto dominantes en este mundo, son indisociables de aquella apertura radical de su pensamiento inmoralista —que como tal busca su «honor en ser *afirmador*»— hacia todo cuanto permita comprender desde «toda especie de intelección», la multicolor complejidad del fenómeno y de los hechos de la vida. «Se nos han ido abriendo cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo desatino del sacerdote, por la razón *enferma* del sacerdote, para ver aquella economía que rige en la ley de la vida, lo cual saca provecho incluso de la repugnante *species* del mojigato, del sacerdote, del virtuoso —*¿qué* provecho? —Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta...»[144]

### *El alma: la escala más larga*

Esta afirmación de la entera «economía que rige en la ley de la vida», y que en otros lugares ha llamado como la «antiquísima economía global del alma»,[145] y que es preciso entenderla como estando presente también en toda la aleatoriedad de los elementos constitutivos del mundo,[146] es lo que configu-

143. EH., «Por qué soy un destino», § 4.

144. Cr., «La moral como contranaturaleza», § 6.

145. MBM., § 20.

146. Dirigiéndose a los «trasmundanos», que niegan un valor positivo a la realidad del mundo, Zaratustra les dirige estas palabras: «A *éstos* les digo a la cara, aun-

ra el amplio espectro de dimensiones que se ofrecen al pensar de Nietzsche como inmoralista. Dentro de este espectro de cuestiones por describir, pensar y asumir, ocupa un lugar privilegiado la interpretación de las múltiples perspectivas desde las cuales se manifiestan las acciones del alma humana:

> ¿Cuál es la especie más alta de todo ser, y cuál la más baja? El parásito es la especie más baja; pero quien forma parte de la especie más alta, ése alimenta a la mayor parte de los parásitos. —El alma, en efecto, que posee la escala más larga y que más profundo puede descender: ¿cómo no iban a asentarse en ella la mayor parte de los parásitos? —el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí; la más necesaria, que por placer se precipita en el azar: — el alma que es y se sumerge en el devenir; la que posee y *quiere* sumergirse en el querer y desear: [...] —la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y reflujo: —oh, ¿cómo no iba *el alma más alevada* a tener los peores parásitos?[147]

Una consecuencia inevitable del arduo conocimiento implicado en el adentrarse en todos los meandros de la economía global del alma, conduce a Zaratustra a decir: «el hombre es difícil de descubrir, y descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo; a menudo el espíritu miente a propósito del alma». Y por ello, su conclusión no puede ser sino reconocer que «no es un mandamiento para hoy y para mañana el de *aprender* a amarse a sí mismo. Antes bien, de todas las artes es ésta la más delicada, la más sagaz, la última y la más paciente».[148] La dificultad para lograr ese aprendizaje reside en el hecho de que, paralelamente a él y como condición suya, el

que ello no suene de modo agradable: el mundo se asemeja al hombre en que tiene un trasero —¡*eso* es verdad! Hay en el mundo mucha mierda: ¡*eso* es verdad! ¡Mas no por ello es ya el mundo un monstruo merdoso! Hay sabiduría en el hecho de que muchas cosas en el mundo huelan mal: ¡la náusea misma hace brotar alas y fuerzas que presienten manantiales! Incluso en el mejor hay algo que produce náusea; ¡y el mejor es todavía algo que tiene que ser superado! —¡Oh hermanos míos, hay mucha sabiduría en el hecho de que exista mucha mierda en el mundo!». (Z., «De las tablas viejas y nuevas», § 14.

147. *Ibíd.*, § 19.

148. *Ibíd.*, «Del espíritu de la pesadez», § 2.



hombre ha de desembarazarse de todo el cúmulo distorsionador de palabras y de valores ajenos que la tradición de las morales dominantes le han hecho obedecer, creyendo en ellos como los únicos a partir de los cuales accedería verdaderamente a sí mismo. Valores que le han hecho olvidar las fuerzas constitutivas de la voluntad y del cuerpo, como su incanjeable centro de gravedad. Ese cúmulo de valores que lo agobia y lo asfixia, es lo que Nietzsche ha llamado el «espíritu de la pesadez», el cual procura que de entre todos los tesoros asequibles al hombre sea su «sí-mismo», la riqueza de su propio cuerpo, «el último que se desentierra».

Nietzsche, para poder seguir pensando esta intrincada realidad del hombre, una vez más tiene que rechazar la simplicidad lógica de la vía de las antítesis y de las contradicciones superables mediante la lógica del concepto, y afirmar la complejidad y pluralidad de un pensar perspectivista en torno a la vida. Uno, que le permita romper las polaridades excluyentes del bien y el mal, del arriba y el abajo, la altura y la profundidad —menospreciando lo que se encuentra en la superficie, en esa amplia región medianera del cuerpo de la que ya tantos han dicho que es, por haberla experimentado probablemente, la más profunda: su piel. Ese perspectivismo es el que le permite recurrir, ante tal situación, al «vértigo de su doble voluntad», para afirmar la realidad y las posibilidades del hombre más allá de la negación lógica. «Al hombre se aferra mi voluntad, con cadenas me ato a mí mismo al hombre, pues me siento arrastrado hacia arriba, hacia el suprahombre: hacia allí tiende mi otra voluntad».[149] La afirmación de ambos tipos de hombre, a pesar del llamado de Zaratustra a superar al hombre habido hasta ahora —y porque es preciso hacerlo— y aunque a veces se le nublen los ojos ante la mirada de la condición de lisiado de ese hombre, es lo que se encuentra a la base de su discurso que quiere ir más allá del bien y el mal. Pues, «¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos —no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos [...] Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar

149. *Ibíd.*, «De la cordura respecto a los hombres».

valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: más ésta es la bondad creadora».[150]

Es decir, aquella bondad que requiere de lo mejor y de lo más malvado en el hombre para desplegarse en toda la diversidad de sus perspectivas y en la amplitud de sus horizontes. Esa «bondad creadora» que el hombre del resentimiento es incapaz de apreciar, porque sus ojos sólo han estado dirigidos hacia el bien «en sí», aquel que dice no requerir de nada otro que él para ser todo cuanto *ya* es, y que le impide valorar afirmativamente todos los peldaños de «la escala más larga» de su alma, es decir, del almorío que configura su cuerpo, al que ha dejado perderse en el flujo y reflujo de fuerzas que no atina a empuñar hacia sí mismo. Esa bondad creadora se nutre de una doble afirmación vital, que no teme al terror de las tautologías lógicas, porque se mueve en una región de una densidad mucho más amplia, diferente de la tierra lisa de la identidad y no-contradicción, y que es capaz de afirmar en su propio valor a cada una y todas las diferencias que constituyen la pluralidad de las fuerzas activas de la voluntad, y por ello, de la vida. Esa bondad creadora es capaz de afirmar que «lo más malvado es necesario para lo mejor del suprahombre».[151] Pero ella ha de ser capaz igualmente de algo más, de enfrentarse a esa otra realidad temible que parece cernirse sobre el horizonte del hombre, una vez que éste no sólo ha declarado la cesantía del predominio de la metafísica de la lógica en los dominios de la vida, sino también ha anunciado la muerte de Dios: el azar. Todo un amplio campo de interpretación del concepto de la voluntad de poder se abre a través de esta otra realidad, que pareciera quitar el cerrojo a las compuertas de cualquier mandato moral, y avalar la tan mentada y temida frase: «... entonces, todo está permitido». No será en esta ocasión en la que nos detendremos a analizar ese importantísimo tema, inseparable de otro: del juego, del cual usufructúa no sólo la voluntad, sino también el tema del eterno retorno. Sólo

150. *Ibíd.*, «De la superación de sí mismo».

151. *Ibíd.*, «Del hombre superior», § 5. Hemos corregido la traducción de A. Sánchez Pascual al poner «lo más malvado», para *Das Böseste*, en lugar de «lo peor», como hace él.



un par de frases de Zaratustra traeremos ahora a colación, para indicar un ángulo de la dirección en que se mueven las relaciones de la voluntad con el azar. Ellas dicen:

> Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en *mi* puchero cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento *mío*. —Y en verdad, más de un azar llegó hasta mí con aire señorial: pero más señorialmente aún le habló mi *voluntad* —y entonces se puso de rodillas implorando— —implorando para encontrar en mí un asilo y un corazón, y diciendo insinuante: «Mira, oh Zaratustra, cómo sólo el amigo viene al amigo!».[152]

Al detenernos en aquel aspecto del modelo social mediante el cual se relacionan entre sí las fuerzas de la voluntad, en el que Nietzsche nos muestra cómo los apetitos se convierten en virtudes, y éstas acceden al poder ejercido por una moral dominante a través de los medios con que un partido político se consolida a sí mismo y extiende sus zonas de influencia —aspecto que tal vez está más cercano a nosotros que aquel del período pre-moral del cual antes hablamos—, pudimos, a la vez, referirnos a una serie de cuestiones relativas a la interpretación del alma y del sí mismo del hombre, de la bondad creadora y de la voluntad, que nos trajo hasta el azar. Con todo esto, no creemos habernos alejado de ese modelo social en torno al cual ha girado buena parte de nuestro trabajo en esta ocasión, en donde al usar ese modelo hemos pretendido establecer algunas líneas de orientación sobre el concepto de la voluntad. Y si afirmamos no habernos alejado de él, esto se debe, en lo fundamental, a que es tan estrecha la imbricación entre todos los temas pensados por Nietzsche acerca del hombre y de la vida, que casi resulta más difícil «extraviarse» entre ellos —por paradojal que pueda sonar—, antes que encontrar rápidamente una salida de entre su obra. Esto último parece hacerse más difícil debido a la atracción gravitacional ejercida por los elementos que componen su pensamiento, la que, claro está, una vez que se la ha percibido y en caso que

152. *Ibíd.*, «De la virtud empequeñecedora», § 3.

eso haya sucedido, requiere algo de esfuerzo, paciencia y mucho «rumiar» sus aforismos para llegar hasta su propio centro de gravedad.

## 11. El cuerpo: una gran razón

Nuevamente es un texto del *Así habló Zaratustra* el que nos confirma que en estos parágrafos hemos estado dando vueltas en torno a ese mismo modelo social, aunque en cada caso lo hayamos enfocado desde distintos ángulos. Y al haberlo hecho de este modo, paralelamente nos hemos ido acercando hacia la conclusión de este acotado recorrido por entre los distintos niveles y lados del tema de la voluntad.

> «Cuerpo soy yo y alma» —así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? —Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. —El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único sentido*, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. —Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.[153]

Por lo trabajado en los parágrafos anteriores ya sabemos cuál es el sentido de esa palabra «alma» con la que se designa algo en el cuerpo, y cómo en la pluralidad de fuerzas de éste, es decir, de la voluntad, es donde reside el poder de esa palabra. Un poder que cuando es asumido íntegramente por el hombre como suyo, porque a partir de sí mismo —si quiere— puede crearlo, el cuerpo se convierte en una «gran razón». Y los más antiguos recursos con que ha contado el hombre para dotar de un «único sentido» a esa pluralidad, han sido aquellos que mediante la costumbre y la eticidad de las costumbres lo transformaron tanto en un ser obediente para con los demás y para con lo que allí mandaba en ellos, así como a través de ese aprendizaje de la obediencia pudo también aprender a

153. *Ibíd.*, «De los despreciadores del cuerpo».



mandarse a sí mismo. El diferente grado de dominio sobre este mandarse a sí mismo condujo a Nietzsche a tener que distinguir entre los hombres activos y que eran capaces de enseñorearse sobre sí mismos, aunque también lo hiciesen muchas veces violentamente sobre los demás, y aquellos otros hombres reactivos, que encontraban en la moral del resentimiento el refugio para su inseguridad y debilidad. Es el refugio del rebaño, que acepta la mano ruda o encubierta bajo guantes que lo conforta y le garantiza la paz sin estridencias de la sumisión, y lo aleja o lo preserva de los enfrentamientos consigo mismo y con los otros hombres, que pueden mostrarse a veces como temibles adversarios.

Lo que allí se expresa, es un tipo de vida humana que a través de la historia ha generado una gama tan diversa y rica de frutos sociales, de complejas redes de relaciones sociales, como las que han generado la lucha y las guerras sostenidas por los hombres, en un perpetuo flujo y reflujo con la paz. Guerra y paz de todos los tipos. Guerras que se libran en los campos de batalla, y las que, bajo el manto de la paz de la sociedad civil, se continúan desplegando con todos los grados de refinamiento otorgados por los discursos legitimadores de diversos designios y acciones. Guerras que se continúan en la paz por otros medios, en donde los vencedores de aquélla imponen las condiciones de estos medios, así como, y ya lo dijo Clausewitz, guerras que no son «sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios».[154] Esta cada vez más difícil diferenciación real de la calidad de los medios empleados por la paz y la guerra, para lograr cada una de ellas sus objetivos, y mientras más y mejor se conozca toda la gama y los niveles de hechos mediante los cuales se ha hecho la historia de una y otra, torna más aventurado afirmar a una sin afirmar a la otra. Esta complejidad de relaciones entre la guerra y la paz es lo que lleva a Nietzsche a considerar a ambas como dos tipos de realidad constitutivas de la vida humana.

Bajo la guerra o la paz, como rebaño o como pastor, en

154. Karl von Clausewitz, *De la guerra*, Editorial Diógenes, S.A., México, 1972, 2.ª ed. 1977, tomo I, p. 24.

cualquier caso, es el modelo de las relaciones sociales el que se encuentra a la base del esfuerzo de Nietzsche por pensar la pluralidad de las fuerzas de la voluntad de poder. Debido a esto, entendemos que una lectura de Nietzsche que enfatice en su interpretación supuestas primacías del individuo —por ej., bajo las figuras del hombre noble o aristócrata, despegadas de la gravitación ejercida sobre ellas de su entorno social— es, por lo menos, insuficiente, cuando no es abiertamente miope o distorsionadora de sus propuestas. El cuerpo es una gran razón, de la que Nietzsche procura extraer genealógicamente la pluralidad de sus sentidos, provisto de todo cuanto ha dado densidad y se ha decantado humanamente en los tiempos de la historia de las sociedades hechas y rehechas por los hombres. Pero en el curso de esa historia, el hombre descubrió además una vía por la cual canalizar sus fuerzas y hacerlas crecer en una única dirección —cualquiera, en un primer momento—, que le permitiera alcanzar un dominio sobre ellas y sus posibilidades. Inventó el «espíritu», como ese instrumento y juguete salido de sus manos, de su cuerpo entero. «El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad».[155] Y cuando ese espíritu adquirió vigor y comenzó a actuar por sí mismo, a caminar con sus propios medios, enunciando conceptos y verdades de diferente tipo y calidad, pronto vino nuevamente esa gran razón a decirle por boca de Zaratustra: «¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!».[156] Y así como las imágenes de «manos» y «pies» le sirvieron para referirse al proceder del espíritu y de la voluntad de verdad, es también otra imagen tomada del cuerpo la que, en ocasiones, usa igualmente para describir al espíritu cuando está plenamente activo: «a lo que más se asemeja el "espíritu" es a un estómago».[157] También el espíritu hace uso de su «fuerza digestiva» para asimilar todo cuanto rodea al

155. Z., «De los despreciadores del cuerpo».

156. *Ibíd.*, «De la superación de sí mismo».

157. MBM., § 230. Y cuando las cosas le salen mal al hombre, porque no ha aprendido aún que el cuerpo es su centro de gravedad, entonces «un *estómago* indigestado es, en efecto, su espíritu» («De las tablas viejas y nuevas», en Z., § 16).



hombre en el mundo, y a lo cual éste precisa imponer un orden para hacerlo suyo.

> Ese algo imperioso a lo que el pueblo llama «el espíritu» quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad, una voluntad opresora, domeñadora, ávida de dominio y realmente dominadora. Sus menesterosidades y capacidades son en esto las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo lo que vive, crece y se multiplica. La fuerza del espíritu para apropiarse de cosas ajenas se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo antiguo a lo nuevo..., a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio: de igual manera, el espíritu subraya, destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de «mundo externo».[158]

De este modo, el espíritu es pensado por Nietzsche como poseyendo las mismas condiciones que la voluntad y la vida,[159] y por eso no puede ser excluido ni de una ni de la otra, sino que ha de ser considerado en estrecha relación con ambas. Pero igualmente ha de agregarse a lo ya dicho sobre él, otras cualidades que muestran a la vez su astucia y su seguridad de sí mismo, cuando tiene que enfrentarse junto al hombre a todos los fragmentos del mundo externo. En esas ocasiones es cuando puede apelar a tomar «una súbita resolución de ignorar», o de «dejarse engañar», o de «engañar a otros espíritus y disfrazarse ante ellos», gozando de su «pluralidad de máscaras». El espíritu puede ser tan proteico como la vida, y así como no cabe desdeñar o ignorar los lados oscuros o las debilidades que en ésta trasparecen, tampoco cabe hacerlo con la diversidad de recursos empleados por el espíritu para ejercer su tarea; más bien, son las penurias y las menesterosidades de la vida las que impelen a tener que aprender a hacer uso de

158. MBM., § 230. Aquí también hemos cambiado la traducción de «necesidad» para *Bedürfnis* por la de «menesterosidad».

159. Entre muchos otros textos, de ésta dice Nietzsche: «la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación» (*ibíd.*, § 259).

todas sus modalidades de ejercicio. Sin embargo, cabe precisar la relación de éste con ella, de la que Zaratustra nos dice cómo se especifica mediante el rol que la gran razón del cuerpo, sede de la voluntad, le asigna al espíritu.

> Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene y lucha. Y el espíritu —¿qué es el espíritu para el cuerpo? Heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco. —Símiles son todos lo nombres del bien y del mal: no declaran, sólo hacen señas. ¡Tonto es quien de ellos quiere sacar saber! —Prestad atención, hermanos míos, a todas las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símiles: allí está el origen de vuestra virtud.[160]

El cuerpo, la voluntad y el espíritu recorren juntos todos los tramos de la historia, y cada uno de ellos ha de cumplir en ésta un rol con el cual la vida misma se acreciente y multiplique, afirmándose a sí misma de manera tal que un día pueda llegar a ese país futuro llamado «hombre», disponiendo de esos «muchos y contrapuestos modos de pensar, hasta llegar a aquella sobreabundancia de fuerzas plásticas, curadoras, reformadoras y reproductoras, que son precisamente el signo de la *gran salud*».[161] Pero independientemente del momento de la historia en que llegue a suceder que se esté en las cercanías o se arribe a ese país futuro, el quehacer del espíritu —tal como él lo entiende— es ineliminable de los acontecimientos de la vida humana. Pues los símiles con los que hace señas el espíritu al cuerpo, y en tanto éste preste atención a ellos, revierten sobre él y cuanto lo compone, transfigurándolo en un hombre que ama también el conocimiento, en tanto que con él aprende a amarse a sí mismo cuando ama a la vida.[162] El espíritu podrá haberse afinado tardíamente en el curso general de la historia del hombre, hecho que sigue repitiéndose en la más breve historia personal de cada hombre que nace cada día. Pero sin lo que el espíritu logra y le anuncia al hombre, toda

160. Z., «De la virtud que hace regalos», § 1. Hemos modificado aquí la traducción de «símbolos» para *Gleichnisse*, por la de «símiles», que nos parece más adecuada; también hemos traducido *Wissen* por «saber», en lugar de «ciencia».

161. HdH, «Prólogo», § 4.

162. «En verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar» (Z., «Del leer y el escribir»).



la dimensión de lo humano sería más pobre y también más triste, en tanto carecería de aquel heraldo y eco de sus luchas y victorias, mediante las cuales llega a percibir el número, el vigor y la calidad o el tipo de sus propias fuerzas. Pues, «por el saber se purifica el cuerpo; haciendo ensayos con el saber se eleva; al hombre del conocimiento todos los instintos se le santifican; al hombre elevado su alma se le vuelve alegre».[163] Y es cuando el hombre llega a asumir y a aceptar que el espíritu se hace cuerpo en él, ostentando su condición también corpórea y en que el almorío del cuerpo reboza de vitalidad, que la virtud adquiere un nuevo y decisivo nombre para Nietzsche: es la voluntad de poder.[164] Con ésta, ese hombre puede transfigurar toda la historia de sus fuerzas: de sus instintos, sentimientos y afectos, que lo han traído hasta este punto cualquiera del presente, bendiciéndolas, es decir, afirmándolas, diciendo *sí* a ellas, porque con ellas ha afirmado a la vida.

Es otro tipo de hombre el que puede comenzar a recorrer la tierra cuando acontece la afirmación de esta coincidencia e intensificación diferenciada del cuerpo, la voluntad y el espíritu, y es otro tipo de historia la que cabe comenzar a hacer y a escribir entremedio del haz de relaciones sociales en que él habita, pues:

> Esta criatura plena de contradicciones posee en su esencia un gran método de *conocimiento*: él siente muchos pro y contras, él se eleva *hasta la justicia* —hasta un comprender *más allá del apreciar el bien y el mal*. El hombre más sabio sería *el más rico en contradicciones*, quien, por así decir, posee órganos para palpar todo tipo de hombre: y entre ellos su gran instante de *grandiosa armonía* —¡también en nosotros el elevado *azar*! Una especie de movimiento planetario.[165]

163. *Ibíd.*, «De la virtud que hace regalos», § 2.

164. «Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento» (*ibíd.*, § 1). Como ya señalamos en otro lugar, Nietzsche usa aquí unas imágenes que por sí solas requieren de una extensa interpretación, mediante la cual se accede a otras dimensiones de significado importantísimas para delimitar más aspectos de la voluntad de poder y del eterno retorno. Interpretación que no llevaremos a cabo en esta ocasión.

165. SW.KSA., 11.26[119].

Todo cuanto hemos venido señalando acerca de la multiplicidad de fuerzas albergadas en la gran razón del cuerpo, la doble afirmación vital frente a los tipos de hombres existentes, el caos y el laberinto de la existencia presentes en los movimientos planetarios que componen la irregularidad de todas las vías lácteas, el querer y poder poner de rodillas la voluntad al azar, conducen a este gran instante de grandiosa armonía en que ese hombre más sabio ha llegado a aprender a conjugar lo que lo constituye. Sobre el trasfondo de este horizonte es preciso situar esa esperanza del hombre futuro que Nietzsche ha pensado mediante la imagen del «suprahombre», hacia la cual el hombre ha de transitar —asumiendo y superando su antigua animalidad— sobre aquella cuerda de la vida y de la historia, tendida sobre un abismo.[166] Pero ese instante de armonía es también el momento en que Nietzsche visualiza y se le hacen patente todas las perspectivas y los caminos que le han conducido hasta la *pasión* en que para él se convirtió el conocimiento. Es la pasión que le hizo transgredir los límites del pensar de su tiempo y adentrarse intempestivamente en aquel reino ilimitado de los límites de la historia, la que aun cuando se cerró para él con el silencio que la locura impuso a su obra, a través de ésta continúa incitando a pensar.

> El conocimiento se nos ha transformado en una pasión que no se aterra ante ningún sacrificio y que, en el fondo, a nada teme más que a su propia extinción; sinceramente creemos que bajo la presión y el sufrimiento *de esta* pasión, el conjunto de la humanidad tendría que creerse a sí misma más noble y confortada que hasta ahora [...] Incluso, tal vez, la humanidad perezca por esta pasión del conocimiento. [...] ¿No son hermanas el amor y la muerte? [...] —¡todos nosotros preferimos el ocaso de la humanidad antes que el retroceso del conocimiento! Y por último: si la humanidad no perece por una *pasión*, perecerá por una *debilidad*: ¿qué se prefiere? Ésta es la pregunta fundamental. ¿Queremos para ella un final en el fuego y en la luz, o en la arena?[167]

166. Z., «Prólogo de Zaratustra», § 4.
167. A., § 429.



## 12. Epílogo sobre el eterno retorno

Sobre la base de los elementos del pensamiento de Nietzsche que hemos desarrollado hasta este punto, no quisiéramos concluir este trabajo sin dar por lo menos algunos indicios que sitúen el otro gran tema de su obra: el eterno retorno. Necesariamente habrán de ser sólo indicios muy acotados, pues aún se requiere precisar otras perspectivas de comprensión de la voluntad de poder, con la cual ese tema está indisolublemente ligado. Dicho esto, indiquemos que la modificación de la interpretación del tiempo y de la historia es uno de los aspectos más inmediatos que es preciso destacar al abordar el tema del eterno retorno. A partir de éste, el tiempo no puede ser entendido ya ni desde la consagración de la verdad del origen que determinaría todo cuanto sucede después de él, ni desde la esperanza en la manifestación de la verdad a través del fin supremo en que se consumaría el discurrir de los tiempos históricos, en su última perfección sagrada. Esas dos vertientes de la comprensión del tiempo no serían sino manifestaciones humanamente sudsidiarias de la eternidad de Dios, que lo define. Pero, paralelamente, tampoco la historia puede ser entendida como la recuperación del pasado remontándose hasta el instante del origen, ni la creencia en el progreso de la humanidad sobre el horizonte total de la historia universal, en la que ella accedería a sí misma mediante el cumplimiento del fin postulado por lo más elevado de ella: su razón.

El eterno retorno supone un tiempo y una historia que se encuentran en un incesante hacerse y rehacerse. Por consiguiente, el tiempo y la historia remiten a aquellos que continuamente hacen y tienen que rehacer la historia, trátese en cada caso de individuos, pueblos o sociedades, y que lo realizan a partir de sus peculiares formas de percibir la dimensión del tiempo en que suceden sus acciones, mediante las cuales buscan hacerse a sí mismos. Es a través de las historias personales, sociales, de un pueblo o de todos ellos, y sobre el trasfondo de la temporalidad que marca la mortalidad y finitud del quehacer de los hombres, que se pone de manifiesto la necesidad, en tanto *Notwendigkeit*, del eterno retorno. Pues éste no es sino el tener que afirmar el hombre una y otra vez

lo que ha hecho y ha sido, como siendo algo suyo y, por eso, traspareciendo él mismo a través de lo afirmado. Esto es lo que se expresa en aquel decir *sí* a su pasado y a los momentos que lo configuran, bajo la fórmula del «así lo quise yo», aunque también bajo la fórmula: «¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!».[168]

Sólo mediante esta afirmación que la voluntad hace del pasado —asumiéndolo en todo cuanto condujo hacia un presente o este presente—, y a través de la repetición de ese pasado en un presente en el que es afirmado en su figura y en su ser actual, como queriéndolo yo también hoy, puede superar la voluntad «el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación»[169] que para ella significa todo «fue». Sólo cuando la voluntad es capaz de repetir ese «fue», ese pasado, en un «es», en un presente, puede ella pretender traspasar su imposibilidad de querer hacia atrás y de quebrantar la voracidad del tiempo, que quiere hacerla sentirse prisionera de él, en cuanto se lo entienda a partir de una eternidad inconmensurable y, por ello, irrealizable humanamente. Bajo ese tipo de eternidad, el pasado no puede ser recuperado jamás. Y a partir de esta imposibilidad de principio asignada a la voluntad por la concepción tradicional de ella, surge en el hombre, plantea Nietzsche, el espíritu de la venganza. Ésta no sería sino una derivación de la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue»; venganza que toma el nombre de castigo, cuando esa imposibilidad tradicional se revierte sobre la pretensión del hombre de superar el «fue» del tiempo, y que junto al castigo que marca su impotencia, le deja a cambio el sufrimiento y el dolor. Pero con esto se descalifica no sólo a la voluntad, sino igualmente a la vida por su incapacidad de volver a hacer existir el «fue» luego de haber acaecido, su imposibilidad de restituirlo al presente, su humana incapacidad de «eternidad». «Y como en el que quiere hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás —por ello el querer y toda vida debían —¡ser castigo!».[170] Sin duda, una vez más son medidas allí la voluntad y la vida

168. Z., «De la redención».
169. *Ibíd.*
170. *Ibíd.*



con la eternidad, como propiedad identificatoria y exclusiva de Dios.

Es el replanteamiento del sentido de la existencia del hombre, en tanto se asume a sí mismo desde su mortalidad, finitud y concreción histórica, lo que se pone de manifiesto a través de esta capacidad de la voluntad de repetir afirmativamente el pasado en el hoy y en el mañana, de rehacer y recrear ese pasado mediante la afirmación que hoy podemos hacer de él, y que desde hoy podemos hacer también para el mañana —abriendo así el futuro desde el pasado y el presente—, como siendo, a pesar de todo, mío, porque puedo volver a quererlo: como habiendo sido mío y siéndolo ahora nuevamente, en la forma de la recuperación que de él hago mediante mi reapropiación querida de él. Una recuperación que implica tanto la aceptación de una distancia fáctica —puesto que se trata de un «fue»—, como de la inmediatez de ella, puesto que es una reapropiación que se pone en juego en el instante mismo en que se la ejecuta. De este modo se hace patente a su vez el carácter creador de la *repetición*, propia al eterno retorno.[171]

No se trata ya de una repetición que sólo entrega un remedo de lo sido, mediante un imperfecto sustituto que consuela, ni de la resignación ante un no poder más que imaginar, sin posesión, que se ha recuperado lo sido. Entre el «fue» y el «así lo quise yo» de su repetición, se introduce toda la realidad histórica densa y humanamente aprehendida de la voluntad que se afirma a sí misma, que no requiere ya de un tiempo ni de una verdad trascendentales, ni de un Dios que los garantice, ni de una razón pura o de un espíritu absoluto que los haga necesarios de acuerdo con sus respectivas condiciones de posibilidad. En la repetición de esa voluntad, es ella misma la que se convierte en creadora. Mediante esa repetición es la voluntad la que accede a la condición de ser liberta-

171. Sobre la base de una interpretación del pensamiento de Nietzsche acerca del eterno retorno, Gilles Deleuze realiza un importante análisis del tema de la repetición en relación con el concepto de tiempo en destacados momentos de la historia de la filosofía, en su libro *Différence et répétition*, Presse Universitaires de France, París, 1972. Hay traducción castellana en Editorial Júcar Universidad, Madrid, 1988. Véase nuestro artículo sobre este libro, «Deleuze: de la transgresión a la afirmación», publicado en la revista *El libro ACTUAL* (Caracas, Venezuela) N.º 4 (1989).

dora de la vida y portadora de alegría para el hombre,[172] puesto que ella ahora se quiere y puede quererse a sí misma. Ya no es una voluntad deudora de la voluntad divina, propia al cristianismo, en donde ésta es la única voluntad verdadera y absolutamente creadora y bondadosa. Tampoco es ya la voluntad kantiana sometida a la universalidad y necesidad de la razón moral, que, fundada en la idea trascendental de la libertad, legitima las acciones particulares de ella. Así como tampoco es ya la hegeliana voluntad subjetiva que sólo puede acceder a la libertad a través de su mediación y unidad dialéctica con la voluntad universal, en tanto sólo a través de esta unidad que se expresa en el derecho y la eticidad de las leyes del Estado, puede la voluntad alcanzar la objetividad y verdad del Espíritu.

En Nietzsche, la voluntad creadora que se afirma a sí misma mediante la repetición, no es deudora de, no está sometida a, ni es mediada más que por el acto mismo en que ella se afirma a sí misma, puesto que se quiere a sí misma, en un querer que es querer ser más, enseñorearse sobre sí misma, para así recrear por sí misma lo que ella es. Y este carácter creador de la voluntad es lo que conduce a Nietzsche a llamarla: voluntad de poder. Lo genuinamente creador de la voluntad de poder radica en el hecho de que ella no quiere, no se ejerce sino sobre lo efectivamente ya acontecido y ya realizado por ella misma, sobre el «fue» de sus quereres pasados. Y esto lo hace independientemente de que esos quereres hayan alcanzado la solidez de lo tangible materialmente, o hayan gravitado sobre él desde la dimensión de los deseos y fantasías aún no cumplidas, pero reales en cuanto queridas, y en tanto han puesto en tensión su querer. Esta voluntad no saca sino desde sí misma, es decir, desde su propia historia, lo que ella puede querer y ser hoy; cuando frente a su pasado que temporalmente no puede recuperar de manera fáctica, lo afirma, sin embargo, en una repetición en el instante de hoy —de cualquier hoy y de todo hoy en que acontezca esa afirmación repetidora y creadora. Aquí se lleva a cabo una recuperación positiva del pasado, como nunca antes se había hecho ni siquiera en las

172. *Ibíd.*



filosofías de la historia laicas de la Ilustración, que se oponían a las teologías de la historia dominantes en el pensamiento cristiano. Pues en ambas variantes de interpretación última de la historia es el futuro lo que determina la comprensión de ella. Ya sea como aquel futuro entendido escatológicamente en el cristianismo, que requiere del soporte humano de la esperanza y de la fe, fundadas a su vez en la voluntad y gracia divina, o bien, que el futuro aparezca como el lugar de cumplimiento del progreso racional del hombre hacia formas más altas de civilización.[173]

Con Nietzsche, el futuro se abre desde el querer que retorne eternamente este instante y todo instante del presente, en el que la voluntad creadora se afirma a sí misma desde su capacidad de poder repetir lo vivido, si lo quiere, porque ha sido hecho, en cada caso, por un hombre que actúa desde lo que lo constituye: la voluntad de poder. Pero de esta manera es también el presente el que gana una densidad y consistencia que nunca antes se le había reconocido. El presente fue siempre entendido como lo huidizo e inaprehensible por excelencia, lo que se agotaba en el instante mismo en que se lo vivenciaba, para perderse irremediablemente en el «fue», aunque se tuviese la certeza de poder acceder más tarde a otros evanescentes instantes del «es». Con la voluntad que repite creadoramente, cualquier instante puede quedar transido de lo que ya fue y luego nuevamente lo es, en la afirmación que lo recupera con la vigencia del «ahora». Y es con esa misma vigencia que se llena ese «ahora» en el instante y en los momentos en que lo que aún no es, actúa sin embargo, de hecho, sobre las fuerzas de la voluntad y las mueve a hacer lo que efectivamente ahora hace, realizando adelantadamente lo que bien puede delimitarse y aparecer como un deseo o una esperanza o como la acción en que alguien prevé o se enfrenta con lo imprevisible del azar. En ambos casos, es la doble dirección de las fuerzas de la voluntad lo que confiere su plena densidad al presente, susceptible de acrecentarse hacia atrás y hacia adelante, de mane-

173. Véase Karl Löwith, «Weltgeschichte und Heilsgeschehen», texto publicado en *Anteile*, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, pp. 126-131.

ra que el presente hace ser, a su vez, a lo sido y al será. El tiempo queda conjugado así por la voluntad de poder en todas las direcciones de su flujo y reflujo, de su devenir. Y ella, de acuerdo con los análisis hechos a partir de los modelos de ejercicio de la voluntad, remite a todo el complejo e ilimitado reino de los límites del hombre. Límites que éste puede llegar a ser capaz de convertir una y otra vez en instancias creadoras de la realidad humana y social.

De este modo, con Nietzsche se abre una nueva concepción de la historia, que no es ya ni teológica ni deudora de los supuestos racionalistas de la filosofía de la historia. La historia se convierte así en el ámbito de manifestación de las recreaciones de sí mismo de lo humano; de la afirmación de cada una de sus diferencias en la plenitud de sus singularidades, que no son deudoras de ninguna identidad trascendental existente por encima del querer de la voluntad. La historia queda multiplicada por la pluralidad de las diferencias, que han de aprender a agenciarse un régimen de convivencia que legitime sus respectivas menesterosidades y necesidades compartidas a partir del hecho común de la vida. Es una historia que se apoya en este hecho fundamental de la vida de los hombres, que se quieren a sí mismos, porque están habituados a amar la vida, es decir, a asumir sus propias condiciones de existencia y de creación de sí mismos, que se traduce en las obras que los diferencian en el tiempo.

Y la genealogía es uno de los principales instrumentos que cumpliría la función descriptiva e interpretadora con la que se puede sacar a la luz las diferencias de «sentido» que conforman la trama de la historia, ya sea que en ésta se analicen instituciones jurídicas, costumbres sociales, usos políticos, formas determinadas de las artes o del culto religioso o de la vida de convivencia personal. Mediante la genealogía se mostraría cómo «la historia entera de una "cosa", de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual [...] La forma es fluida, pero el "sentido" lo es todavía más...: con cada crecimiento esencial del todo cambia también



el "sentido" de cada uno de los órganos».[174] Y, por cierto, es la teoría de la voluntad de poder con la que Nietzsche busca dar cuenta de esa trama de interpretaciones por la que está configurada la historia.

Este carácter creador de la voluntad de poder no puede entenderse, por tanto, como un crearse el hombre a sí mismo desde la nada. Es desde su propio pasado e historia, así como desde sus esperanzas puestas en el futuro, que el hombre puede convertirse en creador cuando quiere desde la voluntad de poder. Sólo quien niegue la realidad de la historia humana: del pasado, presente y futuro concretos del hombre, o la subordine a criterios trascendentales de posibilidad y de validez, podrá decir que en Nietzsche se transparenta la pretensión o la soberbia de una *creatio ex nihilo*. Tampoco habrá lugar en Nietzsche para experimentar horrores al vacío, de antiguo cuño. Sin duda, para una percepción cristiana, este afán de la voluntad de poder sólo puede ser expresión de la soberbia y del orgullo del hombre, que no termina de aceptar su condición de «ser caído». Pero justamente Nietzsche ejercita y tensa su pensar frente y contra esa visión cristiana, para llevar su pensamiento hasta el límite que ella le ha impuesto al hombre. Al insistir en ese límite, pretende traspasarlo y transgredir esa visión. Al hacerlo, se propone abrir, mediante ese esfuerzo y compromiso con la pasión del conocimiento, aquella nueva región de realidad en la que el hombre pueda medirse, hacerse y transformarse a sí mismo, entremedio del nuevo reino ilimitado de límites en que él de hecho ha existido, pero en el que ahora puede existir contemporáneamente como el ser finito, limitado y mortal que es. Y esto, aun cuando tenga que aprender a asumirse desembozadamente en tal condición, es decir, sin culpa ni resignación, sino con la alegría de la voluntad que ríe: de la voluntad de poder.

La afirmación de la voluntad de poder, como una voluntad creadora, permitiría a cada hombre la recuperación de su historia personal inscrita en el curso entero, aleatorio, múltiple y transformable de la historia del hombre. Claro está, siempre y cuando se entienda a ésta como el conjunto de las relaciones

174. GM., II, § 12.

sociales, entremedio de las cuales se articulan los diversos niveles y valoraciones de los factores económicos, políticos, culturales, morales, institucionales, que delimitan la figura de la sociedad. Y es en esta sociedad donde el hombre llega a hacerse a sí mismo una y otra vez, en la que se manifiesta y constituye la raíz de su existencia: su devenir. Este incesante devenir, este eterno retorno del tiempo es lo que adquiere una configuración concreta a través de la historia personal y de la historia social de los hombres. Estas dos vertientes cardinales de la historia aparecen así como efecto y concreción del devenir, el cual a su vez no llega a ser lo que es, es decir, no se hace efectivo, sino mediante las acciones y deseos de los hombres, en tanto éstos afirman creadoramente las tres dimensiones temporales del acontecer: de lo ya sido, de lo que está siendo y de lo que será. Es esa acción de los hombres la que saca al devenir del ámbito de lo abstracto, de ser algo puramente pensado, una instancia básicamente teórica, para convertirlo en realidad vivida y asumida humanamente, es decir, asumida consciente y prácticamente en la concreción de las figuras de historia personal y social hechas suyas por el hombre. Dicho de otro modo, es la voluntad de poder la que convierte al eterno retorno en historia.

Pero la voluntad de poder puede acometer la tarea de hacer la historia, en tanto mediante la pasión del conocimiento ha llegado a pensar y a entender que el eterno retorno, el devenir, es aquello que avistado desde la cima de la contemplación, cabe llamar el «ser». «*Imprimir* al devenir el carácter del ser —eso es la más alta voluntad de poder... *Que todo retorna*, es el más extremo *acercamiento de un mundo del devenir al mundo del ser —cima de la contemplación*».[175] Sin embargo,

175. SW.KSA., 12.7[54]. A partir de aquí se puede apreciar como Heidegger interpreta a Nietzsche pensando fundamentalmente al eterno retorno y a la voluntad de poder desde esta cima de la contemplación, dejando de lado en gran medida la realidad de la historia en que se concreta el devenir y el eterno retorno y, por tanto, la existencia del hombre. Pues Heidegger no quiere ni le interesa ya pensar al hombre sólo desde la cotidianidad de su existencia, como un ser-en-el-mundo, sino que pretende hacerlo subsumiéndolo en esa otra historia, esencial, desde la cual existe en cuanto acontece el Ser: la *historia del Ser*. Y en este decisivo cambio de acento puesto por Heidegger, reside la gran limitación irremediable de su interpretación de Nietzsche, de la cual derivan una serie de otros graves problemas que terminan sacando de quicio al pensamiento de Nietzsche.



Nietzsche tiene claro que él no es el pensador que afinca su doctrina exclusivamente en la afirmación del eterno retorno, como postulado que se avista desde la cima de la contemplación, sino que también se enraíza en la voluntad de poder. Y así lo dice al final de un importante fragmento: «*¡Este mundo es la voluntad de poder —y nada más fuera de ella!* ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder —y nada más fuera de ella!».[176] Y si el hombre y el mundo no son nada más que voluntad de poder, es porque mediante ella se convierte al pensamiento del eterno retorno en la instancia mediante la cual cabe asumir, afirmar, es decir, «bendecir» la entera realidad concreta de la historia.

Por otra parte, sin embargo, esta voluntad no podría acometer dicha conversión, si el devenir mismo, que se encuentra a la base del eterno retorno, no tuviese la misma consistencia, no poseyese el mismo carácter de acción creadora que la voluntad de poder. Y así lo señala en otro fragmento: «El devenir como inventar, querer, autonegación, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino una acción, un poner, creador, no una "causa y efecto"». La diferencia entre la voluntad de poder y el eterno retorno radicaría en que es la voluntad la que puede imprimir al devenir el carácter del ser, y que lo hace mediante esa pasión del conocimiento que significa el situarse en la cima de la contemplación, mediante la cual se intenta aprehender bajo el poder de una idea —la del eterno retorno— al devenir. De esta manera, paralelamente se lo detendría vicariamente en su incesante fluir para que pueda ser visto desde la contemplación y pensado por la pasión del conocimiento. Pero lo humanamente creador es la voluntad de poder, pues ésta se arraiga en el cuerpo mismo del hombre y desde él se manifiesta como queriendo ser más, queriendo crear: también ideas, como la del eterno retorno. Y para crear, ella está dispuesta a acometer lo que señala en las líneas inmediatamente siguientes a esas, recién citadas, en que se habla de «*imprimir* al devenir el carácter del ser», pues también es necesario llevar a cabo una «*doble falsificación*, a partir de los sentidos y a partir del espíritu, para conservar un mundo de los entes, de lo que persiste, de lo de igual

176. *Ibíd.*, 11.38[12].

valor, etc.». Esta falsificación es un paso teórico y metódico que se le impone al hombre y a la voluntad de poder como una necesidad. Nada podría ser conocido, identificado, si no se lo sacase al menos por un instante del devenir, del incesante estar siendo y dejando de ser, para seguir siendo algo otro de lo que se era en el instante anterior. Sin embargo, puesto que el devenir es algo real en su fluir, ya pensado como instancia teórica, es menester dar cuenta de él, conocerlo, él ha de ser falsificado en su fluir, es decir, ha de ser detenido para poder ser conocido como un mundo de hechos, de cosas, de hombres: de entes. A través de dos textos podemos precisar la relación establecida por Nietzsche entre el devenir, el conocimiento y el querer conocer. Uno de ellos dice: «*El conocimiento* y *el devenir* se excluyen uno al otro. *Por consiguiente*, el conocimiento tiene que ser algo otro: tiene que precederlo una voluntad de hacer-cognoscible, una especie del devenir mismo tiene que crear el *engaño de los entes*».[177] El otro texto dice: «El conocimiento en sí es imposible en el devenir; por consiguiente, ¿cómo es posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de engaño».[178]

Así pues, el conocimiento mismo es una especie del devenir, en cuanto asume la forma de la voluntad de hacer cognoscible, de hacer identificable, manejable lo que fluye, para de ese modo entrar en relación con él, es decir, para *crear* desde él una realidad que pueda incorporar como suya a su existencia. El crear del conocimiento ha de entendérselo como uno que surge desde la *voluntad* de hacer cognoscible el devenir, aun cuando esto signifique tener que falsificarlo, y el conocimiento se convierta en un engaño, necesario, pero un engaño al fin y al cabo: el creador engaño del conocimiento. Un engaño que se convertirá en perverso sólo en la medida en que él pretenda marginar del devenir, y de manera absoluta, a las condiciones de existencia de su ejercicio, asignándose a sí mismo una universalidad y necesidad para la verdad de sus juicios que excede las condiciones en que humanamente se ejerce la voluntad de conocer. Así, el conocimiento es un engaño

177. *Ibíd.*, 12.9[89].
178. *Ibíd.*, 12.7[54].



sobre sí mismo requerido por la voluntad, y es un error sobre sí mismo que la voluntad asume desde su querer el devenir que ella es, sin desconocer que su voluntad de hacer cognoscible el devenir es una forma de la voluntad de poder. Así preserva la inocencia del devenir.

Considerado desde la exigencia hecha por el conocimiento de disponer de la «identidad» de las cosas —para así poder juzgar sobre ellas—, y desde la «permanencia» que en la cotidianidad de la vida parecieran ostentar tantas cosas y hechos con los que el hombre se relaciona, puede no ser soprendente la eliminación del devenir en uno y otro ámbito, como instancia teórica decisiva para la comprensión de lo existente. Sin embargo, no porque se deje de pensar el devenir, se lo hará desaparecer como una realidad. Y la manera más específica en que es pensada esta realidad por Nietzsche, se ofrece bajo la forma, bajo la idea del eterno retorno. Así es como la voluntad de poder convierte al devenir en historia: en todas aquellas series de acontecimientos que configuran su existencia personal y social, que pueden ser asumidos, una y otra vez, desde las diferentes perspectivas y niveles en que sean recuperados y reapropiados a partir de las condiciones en que se ejerza la repetición creadora.

# III

# INTERROGANTES DE LA POLÍTICA

# LA IGUALDAD, MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD

Es en el campo de la filosofía política y la ética donde la idea de la igualdad parece adquirir la perentoriedad de un sentido concreto, es decir, histórico. Este sentido, sin embargo, es problemático. Y por ello, exige ser pensado. Lo que allí se plantea es la incidencia de esa idea en la valoración del hombre frente al hombre. A través de la igualdad, es la idea misma de hombre la que queda puesta en juego y, por tanto, aparece como indisoluble de las relaciones sociales, del tipo de sociedad y de su organización, en que el hombre se reconoce a sí mismo como tal. Allí es donde surge la conflictividad eventual de su significado.

Pero la idea de igualdad, así como la de libertad, inseparables entre sí en tanto ideas[1] y, además, por el valor que se les reconoce en nuestro tiempo, son ambas deudoras de un específico pasado intelectual, cultural y político, que se remonta a

1. Ya en Kant, para hacer posible la ley moral, se requiere que el hombre actúe conforme a la representación de ciertas leyes. Y esto se lo garantiza la idea de la libertad, explicitada como el obrar de acuerdo con una voluntad racional. Sólo de este modo, cada hombre, en tanto ser racional, podrá ser considerado como igual a otro y, así, nunca sólo como un medio para otro, «sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo» (I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1973, 4.ª ed., p. 91).

lo que se ha convenido en llamar la «modernidad». Y parece difícil desconocer que ésta ha podido modelar e impulsar entre los hombres conductas y propósitos en los distintos espacios de la cultura, la sociedad y la política, sobre el trasfondo de unos supuestos teóricos que inciden en la determinación de lo que el hombre es, puede pensar y hacer, tanto en relación consigo mismo como con los otros hombres.

En lo que sigue, quisiéramos situar y delimitar algunos aspectos del juicio fuertemente crítico que sobre la modernidad —y en especial conexión con la idea de la igualdad—, dio Nietzsche. De algunos de los representantes de esa manera de pensar, dice: «en los denominados hombres cultos, en los creyentes de las "ideas modernas", acaso ninguna otra cosa produzca tanta náusea como su falta de pudor, su cómoda insolencia de ojo y de mano, con la que tocan, lamen, palpan todo».[2]

Impudicia y soberbia, es lo que Nietzsche aquí le critica a tales hombres. Pero, ¿frente a qué y debido a cuáles procedimientos es que a esos hombres puede haberles faltado una dosis de pudor y haber exhibido un exceso de cómoda insolencia, que mostraría su soberbia? Actitudes que en Nietzsche provocan su rechazo expresado por los signos de la náusea, pero que no se agota en ésta, sino que da lugar a la crítica que implica una toma de posición, la que como tal requiere ser, por lo menos, explicitada.

Su crítica remite a la concepción de hombre que subyace a esas «ideas modernas», y a aquello en que ella convierte a éste mediante sus supuestos y procedimientos: en un ser débil, indiferente, mediocre, y del cual nada se puede esperar para forjar otro futuro más fecundo y vigoroso para él y la sociedad. Su toma de posición quiebra lanzas y apuesta por la posibilidad de que surja alguna vez otro tipo de hombre, capaz de afirmarse a sí mismo, para desde allí crear otros valores en los que pueda reconocerse en toda la complejidad y diversidad de su condición humana.

Pero si las ideas modernas pueden producir tal efecto debilitador del hombre, que conduce a formas de lo que Nietzsche llama una vida decadente, es porque, a su vez, a través de ellas

2. MBM., § 263.



se asume demasiado rápidamente o se examina con ligereza, una serie de postulados hechos por buena parte de la modernidad y que, en nuestro contexto, se especifican en la creencia de que hay ideas que poseen un valor en sí mismas. Es decir, que lo poseen, porque se fundan o derivan de lo que se considera como la facultad suprema del hombre, mediante la que se identifica plenamente a sí mismo, y que es su racionalidad. Pero una racionalidad entendida metafísicamente, en tanto desde ella se puede enunciar necesaria y universalmente el fundamento y la validez de toda forma de conocimiento y de acción del hombre, precisamente en tanto es un ser racional. Y que como tal puede y debe actuar de acuerdo con los fines que esa racionalidad es capaz de pensar y postular como buenos y válidos en sí mismos.

Es esta autosuficiencia y autolegitimación que la modernidad confiere a esa forma específica de la razón, la que Nietzsche estima como no sólo ingenua, sino que también como perversa, puesto que hace olvidar al hombre su radical condición histórica. Mediante aquélla no sólo se privilegia y autonomiza el valor de la razón lógico-metafísica y del reino del espíritu, devaluando las múltiples y diversas fuerzas constitutivas del hombre y que arraigan en su cuerpo, sino que también se induce a pensar a aquél que el sentido de su existencia queda marcado por la dirección y los fines que le señalan la razón teleológica, desechando como irrelevante la reflexión sobre la densa y variable trama de su cotidianidad.

De este modo, a la vez que el proceso de formación del hombre en sociedad queda determinado preeminentemente por los designios de esa razón, esta misma desconoce o tiende un manto de olvido sobre su propio proceso de decantación en los diversos espacios contingentes y mudables de la historia del hombre. Por ello es que la crítica de Nietzsche a esa racionalidad moderna, va aparejada con un análisis concreto de las distintas formas y etapas por las que ha atravesado la aparición y configuración de la razón, y de las ideas que a través de ésta el hombre ha generado, para orientar y afianzar su hacer. Al emprender Nietzsche una genealogía de la moral —que es una tarea emblemática de su pensamiento y que da título a uno de sus libros—, no sólo hace con ello una genealogía de la

razón, sino que a la vez una genealogía del hombre.[3] Y es al hilo de ese trabajo, que él gana un espacio para llevar a cabo su crítica de esas «ideas modernas», aludidas más arriba.

Esta crítica parte del hecho, a menudo desdeñado por los filósofos, de que todo lo que el hombre es o posee en un presente cualquiera, ha llegado a ser o a poseerlo a partir y sobre el trasfondo de un largo y complejo proceso histórico. En éste, se entrelazan diversas series de elementos humanos individuales y sociales: sentimientos y representaciones, tradiciones y costumbres, creencias e ideales, memoria y olvido. De la articulación de todos estos elementos pueden surgir formas específicas de identificación colectiva o individual, a las que se puede reconocer un sentido particular. Pero Nietzsche señala que esas articulaciones o este sentido, no cabe sin más considerarlos como habiéndose producido a partir de la utilidad final[4] que se pueda haber previsto o asignado para una cosa, un uso o una institución, y en nuestro caso, también para una idea.

Es el carácter contingente de los hechos y situaciones que acontecen en la historia cotidiana lo que no sólo afecta la consistencia de las verdades de la razón teleológica, y las corroe en sus pretensiones, sino que también conduce a tener que reconocer la fluidez del sentido que los hombres confieren a sus acciones. Pero esa contingencia y esta fluidez remiten, por una parte, a la modestia[5] con que es preciso conjugar ahora los enunciados de la filosofía, cuando ésta asume la perspectiva de la historia y, por otra parte, precisamente por ello, ha de examinarse con una cierta dosis de pudor —es decir, de honestidad, de modestia, que no son sino otras acepciones para el pudor—, las distintas condiciones humanas que dan lugar a las interpretaciones y sucesivas reinterpretaciones que los hombres ofrecen de sus actos. Y tanto éstas, como las eventuales finalidades expresadas conscientemente, habría que examinarlas, en todo caso, como *indicios* de aquello que los hace actuar de uno u otro modo en una circunstancia dada.

3. Véase otro de los aspectos de esta genealogía realizada por Nietzsche, en «Una genealogía de lo sagrado y la profundidad del cuerpo».
4. GM., II, § 12.
5. HdH., I, § 2.



Y tomar a la idea de *igualdad* como un *indicio* de las relaciones concretas que los hombres pueden haber establecido entre sí en momentos determinados de su vida social, es la vía recorrida por Nietzsche en distintos lugares de su obra, y que le permite criticar con una cierta acidez lo que de ella se han imaginado algunos pensadores modernos.

Así, en *Aurora* se encuentran algunas reflexiones acerca de cómo pudieron haberse organizado algunas comunidades primigenias, que habrían dado lugar a situaciones de derecho y de igualdad entre los hombres. Al afirmar Nietzsche que «la comunidad es en un comienzo la organización de los débiles por alcanzar un *equilibrio* con los poderes que amenazan peligrosamente»,[6] no sólo parte del supuesto de que hay una diferencia inicial entre los hombres con respecto a aquello que pueden hacer tal como cada uno de ellos quisiera, sino que esa diferencia entraña además peligros para algunos de ellos: los más débiles. Esta debilidad, sin embargo, no les impide prever los mayores daños que podrían ocasionarles el intento de alcanzar alguna forma de supremacía sobre individuos y sus seguidores, que ostenten algún poder efectivo, que puede desencadenar «una larga y duradera *hostilidad*»: es el producto de todo su trabajo, el tiempo y la seguridad requerido para alcanzarlo, además de la propia vida, lo que allí se ve amenazado.

Por tanto, la búsqueda de *equilibrio* entre fuerzas disímiles se convierte, primero, en una realidad cotidiana importante para la sobrevivencia y la formación de la comunidad y, luego, como resultado de delimitar Nietzsche genealógicamente una figura intelectual que ha regido durante siglos el proceder de los hombres, en un concepto central «para la más antigua doctrina del derecho y la moral; el equilibrio es la base de la justicia».

Pero el hecho de que el equilibrio sea necesario para conservar la seguridad requerida por buena parte de la comunidad, no quiere decir que sea una razón suficiente para que se mantenga. Pues para lograrlo, es preciso que los hombres se consideren, primero, unos a otros como *iguales*, y para eso han de *hacerse* iguales, por cualquier medio e instancia que esté a su alcance y sea aceptado así por los demás. Por otra

6. A., § 22.

parte, una vez alcanzada la seguridad general, ésta no impide que sobre esa base los distintos individuos y grupos no tiendan a establecer nuevas diferencias entre sí: de pertenencia a estamentos, dignidades exigidas por la profesión, privilegios, diferenciación mediante las maneras de comportarse, de vestirse y en el uso del lenguaje. De modo que aquella desigualdad inicial supuesta por Nietzsche, no se agota en la posesión de una fuerza física que garantice la sobrevivencia frente a un eventual enemigo poderoso. Ella recorre todos los estadios posibles de desarrollo del hombre en sociedad, incluidos los más sofisticados que requieran de un uso espiritualizado del lenguaje y las conductas.

Sin embargo, a pesar de las desigualdades que se generen en un estado de seguridad alcanzado, tan pronto éste se vea amenazado, y en tanto un sector de la comunidad no pudo lograr allí su clara supremacía, es la comunidad entera la que «realza de nuevo el estado de la igualdad: los absurdos derechos especiales y las vanidades desaparecen por algún tiempo».[7] En un primer momento, sólo es la *prudencia* la que aconseja mantener estados de derecho transitorios o reconocer la igualdad entre hombres que han logrado exhibir por algún tiempo un poder igual o semejante unos a los otros. Y más tarde será el *olvido* de esas situaciones iniciales, reforzado por la prédica de siglos que ha enseñado a los hombres desde niños a maravillarse e imitar esas acciones que afianzaron la comunidad, lo que conducirá a creer que ellas, y los conceptos o las ideas en que se expresan, tienen un valor en sí mismos, no egoístas ni generados a partir de apremios y transacciones humanas específicas. «¡Cuán poco moral se vería el mundo sin el olvido!»,[8] concluye Nietzsche con una exclamación irreverente, por ser genealógica, y que incluye formas concretas de la presencia de lo inconsciente en las conductas humanas, y que a la vez colide contra el supuesto valor en sí de algunas ideas proclamadas por algunos hombres modernos, como la de justicia, igualdad o derecho natural.

Lo propuesto por Nietzsche acerca de estas ideas muestra

7. *Ibíd.*, § 31.
8. HdH., I, § 92. Véase también GM., II, § 8.



la inestabilidad que a ellas les aqueja, así como a cualquier otro concepto o idea propuesta por una razón metafísica que cierre los ojos ante los acontecimientos y transformaciones de la historia. Con lo cual esa razón no hace sino cerrar los ojos y el entendimiento ante las diversas y mudables instancias y perspectivas desde las que se configura la vida de relación cotidiana de los hombres en sociedad. Dirigir, en cambio, la mirada hacia la historia, no significa desconocer la presencia en ella de ideas plenas de sentido, sino sólo constatar que ellas son indicios de situaciones humanas y sociales y, a la vez, *efecto* y *resultado* de esas situaciones.

Pero en otros lugares, Nietzsche propone otra variante de interpretación, no ya de la formación de una comunidad o sociedad primigenia, sino del «Estado» primario, en una acepción específica de éste que aquí no entraremos a detallar, sino sólo en la medida en que es pertinente para nuestro tema de esta ocasión. En esa variante, el «Estado» se habría iniciado sobre la tierra como el resultado de una serie de actos de violencia de:

> [...] una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda.[9]

Aquí se parte también desde una diferencia básica entre dos tipos de hombres. Unos, inescrupulosos, «bárbaros en todos los sentidos terribles de esta palabra», con fuerza, voluntad y apetitos intactos y abundantes y organizados para la guerra, pero también para organizar a otros hombres. Los otros, eventualmente numerosos en población, pero nómades, y sin una forma social estable, o bien, como señala en otros textos, son hombres de «razas más débiles, más civilizadas, más pacíficas, tal vez dedicadas al comercio o al pastoreo, o... viejas culturas marchitas».[10]

9. GM., II, § 17.
10. MBM., § 257.

Nos interesa destacar en esta ocasión, que además de su fuerza física, esos bárbaros poseían también una fuerza psíquica, que es la que les habría permitido organizar y dar «un "sentido" en orden al todo» a cuanto formaba parte y función de esa nueva «concreción de dominio *dotada de vida*»,[11] que ellos habrían logrado formar como un «Estado». Además del rechazo explícito de Nietzsche aquí al «contrato» como forma original de la formación del Estado, hace notar también la inestabilidad que puede afectar a esta modalidad de configuración de él. Pues, en esos bárbaros, «su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar»,[12] sumado a su confianza en la funcionalidad de sus instintos *inconscientes* reguladores, que suelen conducirlos a actuar sin prever o preocuparse por eventuales consecuencias fatales para ellos,[13] puede acarrearles la pérdida de esa «concreción de dominio» a manos de hombres más previsores, astutos o inteligentes en el uso de las diversas fuerzas que éstos, no por ser más débiles físicamente, también poseen.

Y aquí es donde quisiéramos señalar que, tanto en el anterior análisis de Nietzsche sobre la formación de una comunidad o sociedad, como en éste del «Estado», él tiene presente la *inestabilidad* que recorre a ambos, y que convierte al equilibrio buscado en algo que no queda garantizado, sin más, ni por su deseo de él, ni por su utilidad ni sentido eventual, que se haya alcanzado en un momento dado. Estimamos que esa inestabilidad no es sólo explicable a partir de los diversos avatares o accidentes que puedan constatarse en el curso de la historia, vista desde una perspectiva exterior a ella, es decir, que no tome en cuenta o no considere suficientemente la condición misma del hombre, lo que lo configura como tal, y que permita comprender o interpretar sus acciones y los resultados de ellas.

Para dar cuenta de esa inestabilidad, es preciso tener en cuenta el cambio introducido por Nietzsche en la interpretación de aquello que estima como constitutivo del hombre y, por tanto, de la vida. Esto es, que uno y otra están conformados

11. GM., II, § 17.
12. *Ibíd.*, I, § 11.
13. *Ibíd.*, § 10.



por una pluralidad de fuerzas de distinto tipo, que pueden serle conscientes o no al hombre, ser adquiridas o modeladas por él mismo, o bien recibidas inercialmente a través de la herencia, la tradición o las costumbres. Afectos y conceptos, sentimientos e ideas, pasiones y valores, no son sino expresión de las múltiples *fuerzas* de que el hombre dispone y elabora, transforma y articula, de acuerdo con los niveles y perspectivas concretas desde las que percibe y asume los hechos y situaciones de su vida individual y social. Pero la concreción de estas transformaciones también se realiza de acuerdo con procesos en los que la memoria y el olvido, el interés y la utilidad, la actitud frente a la seguridad y al cambio, juegan un papel ineliminable. En último término, son las formas operacionales de aquello que se llegó a formar y a denominar como la razón, las que, para Nietzsche, aparecen como deudoras de aquel arduo y complejo proceso histórico, que él examina genealógicamente.

Pero, precisamente, porque Nietzsche parte desde estos otros supuestos, que, por tanto, dan lugar a otra interpretación del hombre, es que tanto la vida como la razón cambian en él su significado. Porque ésta no puede ser pensada ya sin la condición aleatoria e histórica de aquélla, pierde la razón la apodicticidad y universalidad de sus verdades postuladas metafísica o teleológicamente. Porque la vida, al ser interpretada desde los aconteceres del devenir y de su concreción humana en la historia, es «lo que tiene que superarse siempre a sí misma»,[14] se convierte para el hombre en la difícil riqueza de tener éste que ganarse a sí mismo mediante la continua creación de ella, es decir, de su propia vida, sin que nada le garantice el éxito final. La razón pasa a ser una instancia más para ejercer esta tarea, con un valor específico importante, pero ya no exclusivo.

Y según si el hombre percibe, acepta, asume o no esta otra interpretación de Nietzsche sobre la condición de la vida, es que, según él, se inscribirá a sí mismo dentro de una comprensión de la vida decadente o de la vida ascendente. La primera, implica la renuncia del hombre a sí mismo, a la multiplicidad de fuerzas que lo configuran y que habitan en su

14. Z., «De la superación de sí mismo».

cuerpo —al que él, sin embargo, desprecia o subestima—, para entregarse a la creencia en la existencia de valores y verdades absolutas desde donde se determinarían sus acciones, y a las que sólo cabría pensar a partir de la preeminencia determinante que confiere a la razón y al espíritu, desgajados de su cuerpo. La segunda, supone la afirmación de sí mismo, tanto desde el intento de dar forma y figura a esa pluralidad de fuerzas y deseos que encuentra en su cuerpo, como al enfrentar las distintas penurias (*Not*), menesterosidades (*Bedürfnis*) y necesidades (*Notwendigkeit*) con que se encuentra en su vida de relación cotidiana; y es a todo cuanto aparece a través de estas dos instancias, a lo que el hombre ha de procurar convertir —si puede— en algo que lleve su propio sello individual o comunitario, y teniendo que hacerlo mediante una apuesta en la que ha de poner en juego todo cuanto encuentra a su alcance, tanto en el pasado como en el futuro que para sí mismo sea capaz de avistar a partir de su presente.

El paso, sin embargo, de uno a otro tipo de vida, de la decadente a la ascendente, entre otras cosas, supone aceptar lo que el primer tipo de hombre, mediocre, no está habituado a asumir: «Que él no entiende como necesario el *reverso de las cosas*: que él combate los defectos como si se pudiera prescindir de ellos».[15] Nietzsche entiende, en cambio, que la grandeza que puede adquirir el tipo de hombre que se afirma a sí mismo, se apoya en su disposición para aceptar como válidas y necesarias —para así comprender cabalmente cómo ha llegado a ser el hombre lo que hoy es—, también aquellas conductas excluidas por la valoración establecida mediante la moralidad vigente en el pensar moderno. Para ello, es preciso sumar y elaborar *todo* cuanto, con buena o mala conciencia y conscientemente o no, él ha sido y ha creído ser, así como interpretar los elementos y hechos de calidad, condición y procedencia heterogénea que lo han configurado. Ya no cabe sólo dividir entre lo puro y lo impuro, lo superior y lo inferior, lo trascendental o lo empírico, para excluir, como no conducentes a la «verdad» o como insatisfactorios, a los términos que en estas polaridades aparecen en segundo lugar. Así, con

15. VP., § 881.



Nietzsche, cabe entender el dividir que excluye como una forma deficitaria, por ser reductora, del multiplicar. Mientras que el análisis genealógico que divide, es un multiplicar las opciones de interpretación y de conocimiento del hombre y de la vida. De esta manera es como cabría percibir la entera figura con que uno y otra se han hecho presente en la historia. Así es como en ésta puede aparecer el hombre, a la vez, como productor y producto de una «humanidad» mestiza y aleatoria en su obrar y pensar, y en la que ya no cabe creer como surgida sólo de las ideas y los valores de una razón pura.

Por otra parte, no sólo como individuo es una exigencia para el hombre aprender a pensar de otro modo. También cuando se trata de reflexionar sobre la sociedad, en cuanto es una forma humana concreta en que se expresa el crecimiento o la decadencia de la vida, es preciso sumar y multiplicar, es decir, interpretar, los distintos niveles y perspectivas que de ella nos ofrezca un trabajo genealógico. Aquí, pues, cabe igualmente contar con cuanto en ella se deteriora y corrompe: «Una sociedad no es dueña de permanecer joven. Y aun con sus mejores fuerzas tiene que formar basura y materiales de desecho. [...] No se suprime la vejez mediante instituciones».[16] Inestabilidad, contingencia y caducidad son realidades a las que el hombre ha de poder hacer frente con otro estilo de pensamiento, si está dispuesto y quiere asumir la radicalidad de la condición histórica de lo humano y, por tanto, de lo social.

Y frente a las virtudes *igualadoras* que las instituciones pudieran promover en un momento determinado, pretendiendo ignorar o negar la diversidad y diferencia de ingredientes, perspectivas y actitudes con que cabe enfrentar la pluralidad de fuerzas constitutivas del hombre y la sociedad, Nietzsche se plantea la exigencia de poder disponer de «un modo de pensar "inmoral", impensable, que quiere criar igualmente en grande las buenas y las malas propiedades del hombre, porque confía en su fuerza para colocar a cada una en su lugar correcto —en el lugar en donde ambas se hacen falta la una a la otra».[17] Porque Nietzsche invoca y quiere poseer la esperanza de que

16. *Ibíd.*, § 40.
17. *Ibíd.*, § 464.

algún día surja un tipo de hombre que no sólo siga la huella transitada y gastada a lo largo de siglos por pueblos enteros, sino que sea capaz de pensar lo hasta ahora impensable, es que inscribe lo dicho por él bajo la fórmula de una transvaloración de los valores.

Por ello, frente a la postulación de algunas ideas modernas —como la de igualdad— que en su tiempo se hicieron prevalecientes, Nietzsche las rechaza, no sin provocar más de un escándalo teórico con su intempestividad. Pero lo hace, en tanto se había esforzado por pensar otras condiciones de vida para el hombre. Éstas suponen lo que él llama una «naturalización de la moral», que no es sino el resultado de su trabajo genealógico, que ya no cree en las certezas o verdades indubitables de la razón metafísica. Esas nuevas condiciones las formula en tres principios innovadores para el pensar habido hasta su tiempo, más una suerte de conclusión:

> En lugar de la «sociología», una *doctrina de las formaciones de dominio*. En lugar de la «sociedad», el *complejo de la cultura* como *mi* interés preferente (por así decir, como un todo en relación con sus partes). En lugar de la «teoría del conocimiento», una *doctrina perspectivista de los afectos* (a lo cual pertenece una jerarquía de los afectos). Los afectos *transfigurados*: su *orden superior*, su «espiritualidad».[18]

Si se considera este texto y lo expuesto anteriormente, cabe decir brevemente que: 1) aquí el individuo aparece como inseparable de la sociedad; 2) ambos sólo pueden ser pensados a partir y dentro del plexo de relaciones de poder que entre ellos se generan continuamente; 3) éstas, a su vez, son transformables desde las situaciones, los momentos y lugares en que se produzcan, y según como los hombres se perciban a sí mismos y experimenten con las fuerzas que posean o de que carezcan; 4) esas formaciones de dominio o de poder son las concreciones sociales específicas alcanzadas por un tipo de hombre que modela la sociedad, a las que cabe examinar desde la perspectiva de lo «impensable» y de la multiplicación

18. *Ibíd.*, § 462.



analítica ofrecida por la genealogía;[19] 5) sobre esta base se generaría el complejo de la cultura; 6) éste es el interés preferente de Nietzsche, en tanto implica la formación de un tipo de hombre más fuerte,[20] que se afirma a sí mismo por cuanto confía en su capacidad para modelar la pluralidad de sus fuerzas; 7) a través de este complejo de la cultura se expresaría algo así como el todo con respecto a sus partes;[21] 8) el *conocimiento* de este todo y de sus partes, implica la incorporación de los afectos en la estructura misma del pensar y de su ejercicio; 9) así se modifica el carácter lineal y unívoco del pensar y el conocer tradicional, por uno de condición múltiple y aleatoria, es decir, perspectivista; 10) esto supone un nuevo ordenamiento del pensar, con otra jerarquía de los afectos en él, y 11) la transformación del pensar y de los afectos conduciría a una espiritualidad de nuevo cuño, que abriría un orden superior para la existencia del hombre y la sociedad.

Las condiciones para que pueda llegar a surgir esta otra forma de espiritualidad, reconoce Nietzsche que pueden ser muy difíciles y *muy grandes* las probabilidades del fracaso, que pueden atraer ante nuestras puertas al convidado de piedra del escepticismo. Sin embargo, junto con confiar él en el coraje,

19. Y cabe emplear este procedimiento, porque esas formaciones de poder son el resultado de una realidad que actúa como la base de ellas: «Es comprensible y útil un predominio transitorio de los sentimientos de valor sociales: se trata de la producción de una *infraestructura* sobre la que finalmente sea posible una especie *más fuerte*» (VP., § 903). La transitoriedad del predominio de esos sentimientos de valor sociales remite a su variabilidad histórica, pero paralelamente, éstos también apuntan al hecho de que sin ellos no es posible el tipo de hombre que contribuya a delinear una formación de poder específica.

20. La continuación de VP., § 903, dice: «Criterio de la fuerza: poder vivir bajo las estimaciones de valor *contrarias* y quererlas eternamente de nuevo. Estado y sociedad como infraestructura: punto de vista de una economía mundial, la educación como *crianza*». El criterio de la fuerza no significa aquí querer eternamente de nuevo las *mismas* estimaciones de valor contrarias, sino el poder vivir y querer el hecho de que exista una *diversidad* de estimaciones de valor *contrarias*. Criar un tipo de hombre que sea capaz de asumir esta perspectiva sobre la vida, es lo que puede llegar a producir otra forma de pensar la economía de fuerzas que en el mundo rija la sociedad y el Estado.

21. Teniendo presente que estas últimas, en tanto bases o infraestructuras de sentimientos de valor sociales, pueden variar tanto de una época y de un pueblo a otro como las formas de cultura que desde allí surjan, a la vez que éstas son susceptibles de permitir un mayor grado de *inteligibilidad* sobre el conjunto de niveles que posea una sociedad.

inteligencia, dureza, independencia, y el refinar la precisión de la balanza del hombre para atreverse a ello, agrega otra condición que, nuevamente, atenta contra la cómoda insolencia o la soberbia de aquellos pensadores modernos criticados por él: «esperar que los azares propicios vengan en nuestra ayuda».[22] El pensar y el obrar de los hombres también ha de contar con el azar como un ingrediente suyo, a pesar de que el hombre con su voluntad y su querer, si puede, tiene igualmente la posibilidad de hacerle doblar la rodilla frente a él.

Si tenemos en mente todo cuanto aquí hemos dicho acerca de esta nueva interpretación propuesta por Nietzsche sobre el hombre y la vida, y aun cuando quepa precisar todavía algunas cuestiones, tal vez podría comprenderse con algo de mayor detenimiento, aquella frase suya que puede sonar, a primera vista, como escandalosa, soberbia y falta de todo pudor. Y esto, justamente cuando él pretende decirla desde una actitud exactamente contraria, en tanto analiza el acontecer del hombre con una mirada genealógica que no trepida en ver también el reverso de las cosas, por así decir, el lado oscuro de la luna, y no sólo su faz iluminada por las ideas puras de la razón. Esa frase que, para él, estaría a la base del verdadero discurso de la justicia, dice: «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales».[23]

22. VP., § 907.

23. Cr., «Incursiones de un intempestivo», § 48. Véase *Una transvaloración del hombre democrático*, sección VI, en donde hacemos algunas otras consideraciones, complementarias a éstas, sobre el problema de la igualdad.



# UNA TRANSVALORACIÓN DEL HOMBRE DEMOCRÁTICO

## I

La democracia reingresó en Europa hacia fines del siglo XVIII, de la mano de la república. Fue introducida por hechos sociales que trastocaron el orden monárquico vigente hasta entonces, y bajo el aura de las proclamas de algunas ideas de una razón ilustrada que veía acercarse brillantemente el futuro, mediante un indetenible progreso que ella creía garantizar. Esa democracia fue el nombre que se dio a uno de los rostros centrales que apareció de entremedio del tráfago político-institucional de una revolución, la francesa, y del tráfago económico-social de otra revolución, la industrial.

No fue un nombre nuevo para un antiguo rostro griego al que se le quería colocar una máscara moderna. El tiempo surca los rostros y deja su huella en las palabras. La igualdad proclamada en 1879 aparecía como modernamente incompatible con la esclavitud que subyacía a la libertad que en la *polis* ejercitaban sus ciudadanos. Pero también la libertad y fraternidad, recientemente proclamadas, se vieron pronto sacudidas por las descarnadas exigencias económico-industriales que requerían de ejércitos de mano de obra barata y explotable. Muchos siglos pasaron entre aquella Grecia, punto de partida de

Occidente, y esa Europa que retomaba un viejo nombre para darle un nuevo sentido: el de la revolución, o más bien, de las revoluciones que se proponían transformar radicalmente la sociedad y el hombre. Las ideas quisieron casarse una vez más con los hechos, y modelar a éstos según sus designios. Dos siglos más han pasado desde entonces, y como si ellos se hubieran desvanecido, o más bien porque han adquirido una extraña costra, nuevamente nos preguntamos por el sentido y la contextura de esa figura político-social y por el perfil del hombre que hoy continúa intentando hacerla suya.

Esas revoluciones que trajeron de nuevo la democracia a Occidente, y que inflamaron los espíritus de varias generaciones, han experimentado entretanto los distintos avatares de la historia hecha por los hombres, la que, una y otra vez, parece gozar en la destrucción o en la parodia de las ideas y de los hechos con los que ellos han creído hacerse transparentemente a sí mismos y a la sociedad. El lento y disolvente curso de los hechos de la historia parece conspirar contra los deseos o las ideas de las revoluciones.

En el último cuarto de ese siglo que vio expandirse los entusiasmos y las realidades de esas revoluciones, Nietzsche fue un pensador que se atrevió a sospechar de los primeros y a viviseccionar las segundas, que se proclamó como «desconfiado frente a las transformaciones repentinas, *anti-revolucionario*», y que lo hizo en la medida en que se entendió a sí mismo como «siempre más decididamente anti-idealista, más objetivo, más temerario, más trabajador, más mesurado».[1] Por mucho que se apoyase Nietzsche en el peso o en la inercia corrosiva de la historia para expresar su diagnóstico de lo que veía suceder en su tiempo, su palabra no podía dejar de ser hiriente para un siglo que transcurría plenamente en el cauce abierto por esas revoluciones. La intempestividad con que pensaba podía percibirse como irrisoria, o tan contradictoria con respecto a las evidencias del siglo del progreso, como su querer ser a la vez más temerario y más mesurado. Y como aquella racionalidad heredada de las Luces, herencia de la que aún hoy hacemos uso, se sentía segura de sí misma y dueña del

1. WM., § 117.



futuro, bien podía desechar tales contradicciones y desfachateces de alguien que perdió la razón en los últimos once años de su vida y murió loco.

Pero Nietzsche se entendía a sí mismo como un «hombre póstumo»[2] cuando realizaba la crítica de su tiempo. Y se veía como un hijo del futuro precisamente porque creía haber sido decididamente más trabajador en las canteras de la historia, que entendía como una condición favorable para no ser idealista. Un siglo después de haberse silenciado su pensamiento, puede ser tiempo suficiente como para volver a revisar sus juicios contra algunos de los aspectos de aquellas revoluciones y de la democracia surgida de entremedio de ellas, así como su sospecha frente a las acciones del hombre de rebaño, como solía llamar entonces al hombre que veía resurgir y adquirir un nuevo perfil a través de ese movimiento democrático.

## II

Se sabe que el pensamiento de Nietzsche y la crítica a que somete a su tiempo, se inscribe dentro de una interpretación y valoración de la entera historia del pensar y de la cultura de Occidente. Un elemento central de ese pensamiento lo constituye su denuncia de la voluntad de mentira de la moral cristiana, con respecto a lo que a través de ella se ha enseñado al hombre acerca de los valores supremos que rigen su vida, cómo se han formado y cuáles son. A través de esa moral, el cristianismo habría radicalizado la separación socrático-platónica entre cuerpo y alma-espíritu, los sentidos y la razón, desechando a los primeros y valorando a los segundos como las instancias privilegiadas desde las que es posible un conocimiento cabal de lo que es y debe ser. Además de introducir esa moral la radical separación entre el hombre y el Dios que lo ha creado y del que depende su ser, ella alcanzó su peso decisorio sobre Occidente en la medida en que históricamente logró universalizar, ecumenizar dicha interpretación mediante su poder religioso-eclesiástico. Así, la moral cristiana no

2. Véase en este volumen *Nietzsche, un pensador póstumo*.

sólo implica una determinada interpretación del hombre, sino además una manera específica de dominación de éste a través de instituciones que sobre él han ejercido su poder de modelación, de control y de decisión sobre sus actos y pensamientos.

Esta dominación pudo consolidarse en la medida en que se predicó al hombre «la moral de la renuncia a sí mismo»,[3] aquella que desprecia a su cuerpo como instancia válida desde la cual pueda experimentarse a sí mismo, y desde allí aprender a pensar y a valorar cuanto a él lo constituye, y que le permita establecer un conocimiento de sí mismo, de los otros hombres y del mundo en que existe. Con este desprecio del cuerpo, el hombre habría perdido su «centro de gravedad», aquél en que se encuentran y del que se despliegan las fuerzas que le son propias. Se logró así el debilitamiento del hombre. Pero también, y paralelamente, que estimase al «alma *inmortal*» y al «espíritu *eterno*» y, por tanto, a la razón, al *logos*, como las únicas instancias verdaderas desde las cuales acceder a lo que tuviese un pleno valor, un «valor en sí», no sometido a la caducidad del cuerpo y a las contingencias y limitaciones de las sensaciones de éste.

Con esta transposición del centro de gravedad del hombre a lo que es eterno, absoluto, en sí, que lo devalúa y debilita en su corporalidad terrena e histórica, queda dispuesto el escenario para que éste acabe actuando cada vez más como un ser manso, prudente, plácido, mediocre, indiferente,[4] características todas que Nietzsche califica con el término de «hombre de rebaño». Y visto desde la valoración hecha por Nietzsche del curso de la cultura occidental, éste es el tipo de hombre que da lugar a lo denominado por él como una de las figuras del «nihilismo» imperante en su tiempo: de ese tipo de hombre, el de rebaño, el que ha perdido su centro de gravedad, *nada* se puede esperar ya que aliente el deseo del hombre, el quererse y hacerse a sí mismo. Esa visión y esa realidad del hombre cansan, y ha de ser superada, aniquilada, si se quiere recuperar para él lo que le es propio: su terrenalidad e historia, desde

3. E.H., «Por qué soy un destino», § 7.
4. GM., I, § 12.



las que pueda abrirse un futuro y nuevas metas para la vida; todo lo cual pasa por la revalorización de ese centro suyo: su cuerpo.

Los juicios de Nietzsche sobre la democracia, y lo que de ella concretamente percibe que comienza a manifestarse en su tiempo, se inscriben dentro de su interpretación de lo que para la cultura occidental ha significado la moral cristiana, ácidamente criticada por él. La irrupción de la democracia no puede entenderse ni con respecto a las proclamas teóricas e ideas que la identifican ni a propósito de los hombres que la encarnan, como un hecho acaecido al margen del proceso histórico en que se modelaron unas y otros. Con esto no se pretende afirmar una necesidad o una continuidad esenciales a los acontecimientos de la historia, regidos o fundados por un principio trascendental, sino más bien reconocer el hecho de que cuanto en ella acaece, pasa por las vidas de hombres concretos, para quienes los cambios de las ideas que rigen sus actos deben enfrentarse con, y superar, la inercia de los hábitos, costumbres y creencias que se han hecho cuerpo en ellos. Inercia que si bien puede otorgar estabilidad, seguridad, también puede convertirse en un freno para la rueda de las ideas que se mueve de acuerdo con la fuerza que la impulsa. «La rueda y el freno tienen distintas obligaciones, pero también una igual: causar dolor una a la otra.»[5]

Teniendo presente esta relación entre la rueda y el freno en los hechos de la historia, se puede percibir un aspecto de la reaparición en ésta de la democracia. Nietzsche afirma que «el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano».[6] Es una herencia que, sin embargo, cabe matizar. Y él lo hace en los siguientes términos: «la democratización es una figura *más natural*, un poco menos mentirosa»[7] que el cristianismo. Por lo pronto, menos mentirosa, en tanto no enajena al hombre desde la partida misma en la voluntad y la palabra de Dios. El lugar de Dios es ocupado ahora por la Razón, y los designios de la Providencia por las leyes naturales

5. HdH., II, v.s., § 341.
6. MBM.,§ 202.
7. WM., § 215.

que la razón científica conoce. Esta particular forma de distanciamiento de Dios, de un «ateísmo» larvado, que devalúa la divinidad de la omnisciencia, en tanto la desplaza como posibilidad hacia todos los hombres por igual, no es aún suficiente para Nietzsche, aunque pueda significar un preámbulo histórico ineludible para un «segundo y más sutil ateísmo», que él precisamente anuncia en su obra. Uno que supone una revalorización de las condiciones de existencia del hombre y del ejercicio de su pensar, que deberá tomar distancia también frente a esa democratización emergente, a pesar de que ella signifique un paso adelante con respecto al cristianismo.

La democracia significa un avance con respecto al cristianismo en la medida en que, mediante la devolución que le concede al hombre del ejercicio de la razón, como algo también suyo, naturaliza la desnaturalización cometida por aquél con el hombre. Pero uno de los aspectos de lo limitado de esta devolución estriba en que ella continúa inscribiendo las innovaciones de su discurso, que apuntan a la universalización de sus condiciones naturales, en la formalidad de aquellas morales que «generalizan donde no es lícito generalizar», y que por sobre todo «hablan en un tono incondicional, tomándose a sí mismas como algo incondicional».[8] Con esto se cambió el eje en el que se sostiene el deber moral o, ahora, el deber político, de los que derivan las diferencias entre las acciones de los hombres que mandan y aquellos que obedecen. Ese eje se lo traspasó, secularizándolo políticamente, desde la veneración a los antepasados o a Dios, a las Constituciones representativas, al Derecho o a las leyes.[9] Pero se continuó manteniendo inalterado tanto aquel elemento constitutivo de toda moral habida hasta entonces: la polaridad del mando y la obediencia, como la dependencia de esta polaridad de una instancia trascendental. Sin embargo, lo que es más grave para Nietzsche, reside en que allí se dejó sin examinar radicalmente el lugar de procedencia en el hombre de esa dicotomía entre mando y obediencia, las condiciones en que ella se ejerce y lo que de ella se puede esperar, es decir, los valores que de allí pueden surgir,

8. MBM., § 198.
9. *Ibíd.*, § 199.



cuáles son sus criterios, cómo se establecen y cuáles son su duración y consistencia posibles.

Al no plantearse este último problema, la democratización mantiene y alaba, bajo otro registro, la comodidad y docilidad de la existencia del hombre como animal de rebaño: «hoy en Europa el hombre gregario presume de ser la única esperanza permitida de hombre, y ensalza sus cualidades [...] como las virtudes auténticamente humanas: es decir, espíritu comunitario, benevolencia, deferencia, diligencia, moderación, indulgencia, compasión».[10] De este modo además se logra, consolida y preserva la estabilidad de la «estructura de la sociedad en su conjunto»,[11] que ha de conducir en toda Europa a aquella figura redentora, situada ahora en un futuro laico, llamada «progreso»; y esto, a pesar de los conflictos que a ella la continúan aquejando.

## III

Pero el siglo XIX, el presente y pasado inmediato desde el cual piensa Nietzsche, el siglo de los comienzos de la democratización de la Europa de la que él habla, ostenta también logros no poseídos por otros siglos anteriores.

> El *sentido histórico* (o capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano, el de las relaciones existentes entre esas valoraciones, de la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas efectivas): ese sentido histórico que nosotros los europeos reivindicamos como nuestra peculiaridad lo ha traído a nosotros la encantadora y loca *semibarbarie* en que la mezcolanza democrática de estamentos y razas ha precipitado a Europa —el siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido.[12]

Este sentido histórico, que se apoya en el elemento o propiedad corrosiva de la historia frente a las idealidades de todo

10. *Ibídem*.
11. *Ibíd.*, § 201. Cfr. GM., II, § 2, 3.
12. MBM., § 224.

tipo, posee varias facetas que es preciso distinguir: 1) contribuyó a hacer posible la naturalización del hombre; 2) lo hizo, en tanto «adivinó» que los pueblos y hombres pueden vivir y viven desde *distintas* valoraciones, que entre sí se relacionan de acuerdo con una cierta *jerarquía*; por tanto, que no existe una única escala de valores, cualquiera que ella sea; 3) esa capacidad de adivinar es un «instinto»; 4) de este modo, Nietzsche transforma radicalmente el sentido del término «instinto», en su acepción biológica, para otorgarle una condición humana e histórica cargada de una diversidad de connotaciones cognoscitivas y valoradoras, pues; 5) mediante él, se ataca y se rompe con el imperio de la razón —divina, pura o trascendental—, como única instancia para conocer, determinar y juzgar sobre lo que es y los valores que desde allí se puedan derivar; 6) ese instinto, que es ya otra forma de conocer y de sopesar, muestra que las valoraciones son susceptibles de entrar en relaciones entre sí: estar en pugna o en paz entre ellas, luchar y negociar y conciliarse, o bien, adaptarse o dominar o eliminar unas a las otras; 7) ese instinto muestra, además, mediante su insobornable arraigo corporal que lo distingue de las formas puras de la razón, que esos valores pueden recibir su autoridad no sólo desde un valor «en sí» que posean, sino también desde las «fuerzas efectivas» que los sustenten; 8) esta última autoridad conduciría a un campo de exterioridad con respecto a la razón, en el que concretamente existen esas fuerzas y mediante las cuales pueden ejercerse formas concretas de poder; 9) ese campo lo trajo a Europa la democracia, y es un campo de *semibarbarie*; 10) esta última, al mezclar los estamentos y las razas, es loca porque rompe con la pretendida pureza e inmodificabilidad de las distinciones, dignidades y órdenes naturales o esenciales, y por ello mismo es encantadora: ahora pueden comenzar otros juegos de los hombres en la historia.

Pero a través de esta valoración de la semibarbarie trasparece otra vía mediante la que Nietzsche rompe con las idealizaciones acerca de las instancias y modalidades de formación del pensar y, con ello, de la cultura, pues unas líneas más adelante nos dice que «gracias a nuestra semibarbarie de cuerpo y de deseos tenemos accesos secretos a todas partes», y acepta los resultados de ella «con una familiaridad y cordialidad secretas». La naturalización del hombre introducida por la democracia, le permite a Nietzsche, radicalizando ese hecho, revalorizar lo que el cristianismo había estigmatizado y lo que la democracia había visto de manera insuficiente en su discurso teórico, aunque éste implique todavía algo más, como veremos más adelante. El campo de esa semibarbarie está constituido por *el cuerpo y los deseos* del hombre, que ahora se convierte en un ser «mestizo»;[13] y esta condición tipifica no ya solamente a los hombres que habiten en continentes extra-europeos, sino al europeo mismo.

Pero antes de entrar en este nuevo campo de reflexión abierto por Nietzsche para el pensar, vale la pena destacar su rechazo de aquel tipo de aristocratismo que percibe con reproche, si no con repugnancia, aquello que trae consigo el sentido histórico: «el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas». La democratización que aquí también se manifiesta, es despreciada por aquel aristocratismo que sólo acepta «la condición áurea y fría que muestran todas las cosas que han alcanzado su perfección», y que por eso, al sentirse autosatisfecha, posee una mala voluntad «para confesarse un nuevo deseo, una insatisfacción en lo propio, una admiración de lo extraño».[14] Y es importante tener presente esta distinción, pues, como veremos, en su evaluación de lo que estaba aconteciendo en su tiempo con el proceso de democratización, y de algunos rasgos que de éste él preveía, pasará luego a afirmar un «aristocratismo» de nuevo cuño para el futuro, que aproveche al máximo las posibilidades que están surgiendo de ese proceso.

## IV

Ya hemos señalado la importancia que concede Nietzsche al cuerpo como centro de gravedad del hombre. Pero es preci-

13. *Ibíd.*, § 223.

14. *Ibíd.*, § 224. Sin duda, las características de este aristocratismo podrían proyectarse más allá del ámbito de los ordenamientos sociales, para alcanzar a formas específicas del pensamiento: a aquéllas avaladas por la metafísica, por ejemplo, en sus distintas versiones modernas.

so especificar en algún grado esta imagen utilizada por él: ¿qué es lo que configura a la gravedad de ese centro y cómo opera éste con respecto a ella? ¿Qué sentido adquiere el cuerpo en tanto centro de gravedad y cómo aparece en él el pensar, la razón, el espíritu? La tradición ha contrapuesto el valor del cuerpo al del alma y el espíritu. Nietzsche une a los dos primeros a través de un mismo término, y a partir de allí deriva luego el sentido del espíritu. Y el término de unión es uno que tiene importancia no sólo para entender aspectos del proceso de democratización, sino también de la entera historia del hombre y, por tanto, de aquello mediante lo que éste siempre ha intentado comprenderse a sí mismo: el pensar. Nietzsche afirma: «nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas»,[15] y agrega luego que cabe manejar la hipótesis del «alma como estructura social de los instintos y afectos».[16]

De manera que el cuerpo es el centro de *muchas* almas, las que a su vez están configuradas por una pluralidad de *instintos y afectos*, y tanto éstos como aquéllas se articulan en ese centro de acuerdo con los criterios de una estructura social. De modo que la recuperación del cuerpo para el hombre pasa por una recuperación de las marcas y de los sentidos que la sociedad ha impreso en él. Y si el cuerpo es el punto de partida e hilo conductor para entender al hombre y, por tanto, a su pensar, uno y otro son incomprensibles si se deja fuera de la reflexión sobre ellos todo cuanto acontece y constituye a la sociedad, la que ha contribuido a dar un nombre y un lugar en ella a esos instintos y afectos que forman las diversas almas, configuradoras del hombre en su conjunto. Por otra parte, como la sociedad es a su vez impensable sin las transformaciones que ha experimentado a lo largo de siglos, la historia le es una realidad ineliminable. Así, la universalidad de los cambios no puede hipostasiarse ni petrificarse en ninguna figura absoluta, eterna o «en sí» ni de la sociedad ni del hombre ni del pensar.

Esta peculiar relación del alma con el cuerpo es reforzada

15. *Ibíd.*, § 19.
16. *Ibíd.*, § 12.



y ampliada por Nietzsche en muchos otros textos. En uno de ellos dice: «cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido». Y a continuación agrega dos imágenes más que operan como modelos de explicitación o comprensión de la manera en que actúa esa estructura social en la articulación de los instintos y afectos, que configuran las almas del cuerpo: «una guerra y una paz, un rebaño y un pastor».[17] En este texto no sólo se devalúa la presunta inmortalidad del alma a no ser más que una palabra, sino que a su vez lo que determina el sentido de ésta en el cuerpo son las modalidades y los resultados de lo que acontezca en la guerra y la paz y entre el rebaño y el pastor, como dos alternativas históricas en que se expresa el único sentido que la gran razón del cuerpo, de la sociedad, requiere para su existencia y crecimiento.

Cabe hacer aquí dos observaciones. Primera: sin poder dar en este momento mayores pruebas de texto, diremos que esa pluralidad de instintos y afectos es lo que constituye a la voluntad, como aquella realidad básica propuesta por Nietzsche desde la que lleva a cabo su crítica a la moral y, por tanto, a la razón de la tradición occidental; a su vez, en otro lugar señala que esta voluntad no es más que una palabra[18] con la que se intenta dar unidad a la diversidad de articulaciones y de sentidos que pueden llegar a tener esos instintos y afectos; y éstos, a su vez, son variantes específicas de denominación de lo básico que conforma a la voluntad: su pluralidad de *fuerzas*, las que quedan delimitadas por el hecho de que, en cada caso, son lo que dan libre curso a la fortaleza o a la debilidad que las tipifique. Segunda: los dos modelos sociales indicados para articular los instintos y afectos, son sólo dos de los varios otros usados por Nietzsche para explicitar las características de activas y reactivas que poseen las fuerzas que configuran a la voluntad, y que han solido ser las más destacadas por algunos de los intérpretes de Nietzsche. Pero, sin duda, ni la actividad-reactividad ni los dos modelos indicados agotan las posibilidades

17. Z., «De los despreciadores del cuerpo».
18. MBM., § 19.

para comprender la acción de las fuerzas de la voluntad. Sobre esta cuestión ahora sólo podemos indicar lo estrictamente necesario para el tema que nos ocupa.

En uno de los fragmentos inéditos de agosto-septiembre de 1885, recogido en los textos que forman la así llamada *Voluntad de poder* con el n.º 492, Nietzsche da algunas indicaciones acerca de cómo se opera en una estructura social constituida frente a la pluralidad de fuerzas que la forman y a las que es preciso dar una dirección, un sentido o, justamente, una forma de gobierno. Pero estas indicaciones las hace a propósito de cómo pensar las relaciones posibles entre las fuerzas configuradoras del cuerpo, cuando los medios de la teoría del conocimiento o de la metafísica se muestran completamente insuficientes para hacerlo. Para tener una correcta representación de la unidad que allí se puede lograr, cabe tener presente la situación de:

> [...] un gobernante a la cabeza de una comunidad [...], igualmente de la dependencia de este gobernante con respecto a los gobernados, y de las condiciones de la jerarquía y de la división del trabajo como posibilitación a la vez del que es singular y del todo. [...] así como que la lucha se expresa también en el obedecer y mandar, y que a la vida le pertenece un fluido determinar los límites del poder. La cierta *ignorancia* en que es mantenido el gobernante acerca de las actuaciones particulares e incluso de las perturbaciones de la comunidad, pertenece a las condiciones bajo las que se puede gobernar. [...] Pero lo más importante es que: entendamos al soberano y a sus súbditos como siendo del *mismo* tipo, como siendo todos sintientes, volentes, pensantes —y que en todos los lugares donde vemos o adivinamos un movimiento en el cuerpo, aprendamos a inferir de allí una correspondiente vida subjetiva, invisible.

Lo que nos interesa destacar de este texto, es que tanto en la estructura social como en el hombre, en tanto puede llegar a ser individuo, existe una pluralidad de fuerzas relacionadas entre sí, cada una de las cuales puede llegar a gobernar o a ser gobernada. Pero que el mando o la obediencia mediante las que se especifica una forma de gobierno cualquiera, un sentido para esas fuerzas, y la lucha por la que se dirime el mando



o la obediencia, es ineludible, a la vez que es fluido el sentido y las figuras de poder que se alcancen a partir de allí. Que ese poder implica una jerarquía entre las fuerzas, de acuerdo con las actuaciones que cada una pueda y quiera ejecutar, o le corresponda de acuerdo con los intereses del todo, pero también de cada ser singular. Este interés no está plenamente determinado por la sola fuerza dominante, puesto que en la ignorancia en que puede ser mantenido su gobierno se expresa también el interés de las fuerzas particulares: lo que ellas sienten, quieren y piensan. Y que en todo cuanto allí acontece, hay que aprender a reconocer lo que mueve a las vidas y a la vida que allí se pone en juego: un afán propio, subjetivo a quienes allí actúan, aun cuando éste pueda permanecerles como siendo inmediatamente invisible, en su sentido de conjunto o de su más amplia proyección temporal. En cualquier caso, habrá de ser un sentido delineado por las acciones de esas fuerzas, hombres o sociedad, y no por una «razón» ni una teleología oculta y fundante.

## V

A partir de esta introducción de la estructura social como instancia para pensar las fuerzas con que el hombre puede recuperar su centro de gravedad, y con ello su cuerpo y su alma, su voluntad y su espíritu —pues es mediante este último que el cuerpo adquiere todo su poder creador y valorador—,[19] podemos intentar precisar ahora algunos de los rasgos que distinguen a los dos modelos del rebaño y el pastor, y de la guerra y la paz, mediante los que a su vez cabe acotar el juicio de Nietzsche sobre la democracia y el hombre que la representa.

Tratemos de ser breves. Lo que Nietzsche comprende como

19. Sólo dejemos consignado aquí un texto en el que Nietzsche delimita la relación entre el cuerpo y el espíritu: «¿qué es el espíritu para el cuerpo? Heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco [...] Prestad atención, hermanos míos, a todas las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí está el origen de vuestra virtud. Elevado está entonces el cuerpo, y resucitado; con sus delicias cautiva al espíritu, para que éste se convierta en creador y en apreciador y en amante y en benefactor de todas las cosas». Z., «De la virtud que hace regalos».

propio de la moral del hombre como animal de rebaño, radica en que a través de ella el hombre se ciega, conscientemente o no, ante su centro de gravedad conformado por una pluralidad de fuerzas, y ante el hecho de que éstas lo obligan no sólo a reconocerlas y cultivarlas como suyas, sino también a tener que luchar por ellas y con ellas, para de ese modo inventarse y mandarse a sí mismo una figura de hombre que él pueda querer ser. Pero ese tipo de hombre ha sido criado para no correr los riesgos de la pluralidad y de la lucha implícita en ésta. Él acepta la enseñanza que «aprecia el *medio* y lo *mediano* como lo superior y lo más valioso: el lugar en que se encuentra la mayoría [...] en el medio acaba el temor; aquí no se está solo con nada; [...] aquí no se siente el propio ser como un reproche, sino como el ser *correcto*; aquí domina la satisfacción».[20] Es una satisfacción que da seguridad, pero que también vuelve inofensivo, débil para consigo mismo y para con los que mandan, que en este caso, cuando lo hacen bajo la figura de «pastores» de un rebaño cualquiera,[21] se entienden a sí mismos como los «primeros servidores»: y éste es el grado de astucia a que alcanza ese tipo de hombre cuando percibe la inevitabilidad de las jerarquías que traen consigo «las excepciones hacia arriba», convirtiendo así el peligro que percibe en los que mandan, en un provecho del cual él puede usufructuar.

El siglo de las «ideas modernas», el XIX, el de la expansión de la democracia, presenta para Nietzsche por lo menos un doble aspecto. Por una parte, las ideas al gusto de esa época «debilitan y enflaquecen la voluntad»,[22] las fuerzas plurales del hombre, y con ello facilitan la «inevitable e inminente administración económica total de la tierra», que dentro de la maquinaria en que ésta convierte a la sociedad y a los hombres, se les impone «como un enorme engranaje de ruedas cada vez más pequeñas, cada vez más sutilmente adaptadas; [...] como un todo de enorme fuerza, cuyos factores singulares representan *fuerzas mínimas, valores mínimos*».[23] La democracia moderna no sólo derrocó al rey, poniendo en su lugar a la Constitución y a las leyes, y secularizó la palabra de Dios mediante la razón metafísica. También cambió la situación del rebaño religioso por una de masificación industrial y de alienación de la vida cotidiana, ahora, a manos de una valoración de ésta que se sustenta en y es mandada por el «optimismo económico». Contra éste lucha Nietzsche, pues con él «el hombre se convierte en *más insignificante*», perdiéndose así el «para qué», el sentido de ese inmenso proceso de democratización.

Por otra parte, estima Nietzsche que si bien «la democratización de Europa es indetenible»[24] y «quiere crear y garantizar la mayor *independencia* posible, independencia de las opiniones, de los modos de vida y de compra»,[25] ella aún no representa más que una «forma de transición»[26] tanto en el tipo de hombre de rebaño de que dispone, como en las formas de gobierno que usa. Pues, a pesar de que «cabalga con *nuevos caballos*: las calles son aún las viejas y las ruedas son también aún las viejas». Sin embargo, varios son los textos en los que Nietzsche declara su percepción y esperanza de que al movimiento que genera la maquinalización del hombre bajo una preponderancia económica, le «corresponde un contramovimiento» que puede llegar a engendrar un «hombre *sintético, sumador, justificador*, para el cual aquella maquinalización de la humanidad es una precondición de la existencia, como un soporte sobre el cual él puede inventar su *forma superior de ser* [...] Esta forma superior de *aristocratismo* es la del futuro».[27]

Pero si la tarea que Nietzsche ve que se le plantea al hombre a partir de las condiciones creadas por el proceso de democratización, es la de inventar esta nueva forma de ser suya,

20. SW.KSA., 12.10[39].
21. Nietzsche entiende la figura del rebaño desde una perspectiva básicamente social, con un amplio espectro de ejemplificación y dentro de una precisa relación jerárquica entre sus miembros, determinada por la relación entre el mando y la obediencia, la que, por lo demás, se encontraría a la base de la obligatoriedad moral de todo «deber ser». Así, en MBM., § 199, dice: «Dado que, desde que hay hombres, ha habido también, en todos los tiempos, rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre han sido muchísimos los que han obedecido en relación con el pequeño número de los que han mandado».
22. MBM., § 212.
23. SW.KSA., 12.10[17].
24. HdH., II, v.s., § 275.
25. *Ibídem*, § 293.
26. SW.KSA., 12.6[26].
27. *Ibídem*, 12.10[17].

para ello ha de recuperar su centro de gravedad. Y esto implica, por lo pronto, aceptar y asumir la pluralidad de fuerzas que configuran su cuerpo, es decir, sus instintos y afectos, y la marca modeladora que sobre ellos ha imprimido la sociedad mediante las costumbres, los hábitos y las creencias. Pero también cabe tener presente y examinar los mecanismos a través de los que se ha reinterpretado una y otra vez el sentido de esas marcas modeladoras: las formas del olvido, de la compensación, de la coacción y de la transmutación de sensaciones y sentimientos, de hechos y situaciones individuales o sociales. Igualmente es preciso examinar las condiciones en que surgen las palabras, las promesas, los conceptos y las ideas mediante las que los hombres se han comunicado entre sí, se han acercado y distanciado al hilo de todas las formas de la amistad y la enemistad, se han marginado y excluido, solidarizado o explotado unos a los otros. Nada de cuanto aquí ha podido suceder y sucede es ajeno a las formas de *vida cotidiana* del hombre, en las que se modelan no sólo la inmediatez de sus actos, sino también los procesos desde los que proceden sus conceptos, ideas y pensamientos, y que han podido ser entendidos como formas puras de la razón.[28]

Frente a lo que la tradición ha solido considerar como la interioridad de la conciencia, la vida cotidiana se presenta, para esa misma tradición, como un campo de exterioridad demasiado aleatorio y contingente como para concederle un valor en el proceso de constitución de las formas de la reflexión

28. Muchos son los lugares en los que Nietzsche señala que las formas puras de la razón han de ser entendidas como simplificaciones y ficciones necesarias, mediante las que se procura satisfacer las diversas penurias y menesterosidades de la vida inmediata y de la correspondiente comunicación exigida por ésta o por modalidades de vida que requieren niveles simbólicos más elaborados. De manera que la racionalidad configurada por esas formas puras remite a un proceso social del cual ella procede, y frente al cual aparece como un efecto y un resultado. Es allí en donde ella —así como la conciencia, convertida modernamente en su eje central y motriz— ha de ser reinsertada a la hora de someterla a examen y reevaluación. «*La conciencia, en general, sólo se ha desarrollado bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación* —que desde un comienzo sólo entre el hombre y el hombre fue necesaria, útil (en especial entre los que mandan y los que obedecen), y que además sólo se desarrolló en relación con el grado de esta utilidad... Sólo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo... La conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño» (CJ., § 354).



y de sus productos. Y sin embargo, aun cuando éstos no sean intercambiables o coincidentes con los elementos de ese campo, proceden de él y desde él se han decantado. Es la ruptura con la separación entre esos «dentro» y «fuera» lo que se propone Nietzsche cuando le otorga al cuerpo la relevancia de ser el centro de gravedad del hombre, en el cual no cabe ya entender como opuestos o excluyentes a las especificaciones de las fuerzas como instintos o afectos, o como conceptos e ideas. Y es ante esta pluralidad de fuerzas y de situaciones en las que ellas se presentan y actúan, que a aquella figura futura de hombre imaginada por Nietzsche le compete hacer síntesis y sumas. Es decir, elaborar y transformar *todo* cuanto forma parte de su experiencia cotidiana e histórica, sin restar de ello *nada* de cuanto ha sido desdeñado por la moral y el pensar tradicional. La conciencia y la piel no se excluyen mutuamente; más bien al darse mucho quehacer una a la otra se refuerzan mutuamente, siendo difícil establecer los grados o el límite de la promiscuidad que pueda existir entre ellos. Por otra parte, igualmente ha de justificar ese hombre futuro lo que haga con esa diversidad de fuerzas. Y deberá hacerlo, porque una de las formas básicas en que ellas se patentizan en él es queriendo «dar libre curso»[29] a sí mismas, es decir, a la vida que, en definitiva, se expresa a través de ellas.

Pero en la medida en que esas fuerzas actúan de tal modo, el hombre mismo se convierte en un campo de batalla, en un tener que «guerrear consigo mismo, es decir, en el dominarse a sí mismo, en el engañarse a sí mismo».[30] Para alcanzar y poseer el propio centro de gravedad ya no bastará con situarse sólo en el *medio* y buscar lo *mediano*, sino que será preciso, por lo pronto, reconocer la existencia de esas fuerzas, habérselas con ellas, sopesar la fortaleza o la debilidad que ellas tienen en uno, examinar la procedencia de ellas en uno mismo, y luchar con ellas y por ellas. De ese modo se podrá alcanzar eventualmente una figura de hombre, de individuo, con la que pueda sentirse coincidente desde sus propias acciones y decisiones. Se trata, pues, de una lucha que habrá de convertirse,

29. MBM., § 13.
30. *Ibíd.*, § 200.

por lo pronto, en una guerra creadora de la propia vida que se quiera o se pueda ser y hacer. En este sentido, el modelo de la guerra y de la paz — aquél que en un primer término el hombre aprende a percibir en la sociedad en que habita, y que lo marca, pues «creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después los individuos»—,[31] es privilegiado por Nietzsche frente al del rebaño y el pastor. Y entre otras cosas, porque con él se da cabida a aquellas dimensiones que son también constitutivas de la vida cotidiana y de la vida histórica de los pueblos, es decir, no sólo a la verdad y al error, a la sumisión y a la complacencia en la seguridad, sino también a la mentira, al engaño y al autoengaño, a la perentoriedad del mandar y a la incertidumbre en el desenlace de la lucha.

Es la vía mediante la que Nietzsche se sitúa más allá del bien y el mal, rompe con las polaridades lógicas y morales de la razón, pero para acceder a esa condición de la vida que no «aspira a la general felicidad de los verdes pastizales sobre la tierra»,[32] sino a aquélla en donde la vida es «lo que tiene que superarse siempre a sí misma»[33] a partir de la pluralidad de las fuerzas de la voluntad, que son «espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la "adaptación"».[34] Y que, por ello, si a esas fuerzas se las agrupa con la palabra «voluntad», confiriéndoles así una unidad de denominación, pueden ser mejor tipificadas con el nombre de «voluntad de poder», es decir, aquélla desde donde es posible crear y recrear lo que la vida pueda querer ser y llegar a ser en el hombre y a través de él. Es esta voluntad la que se convierte, para Nietzsche, en la «bondad creadora»,[35] aquélla que incluye dentro de sí la bondad y la maldad suma, la que aniquila y crea valores, y que, por tanto, no teme la guerra; aquélla de la que Zaratustra afirma que «debéis hacer vuestra guerra, y hacerla por vuestros pensamientos». Pero aquí tampoco cabe rechazar la paz, pues, nuevamente Zaratustra advierte, «debéis

31. Z., «De las mil metas y de la única meta».
32. WM., § 957.
33. Z., «De la superación de sí mismo».
34. GM., II, § 12.
35. Z., «De la superación de sí mismo».



amar la paz como medio para nuevas guerras. Y la paz corta más que la larga».[36] Esta brevedad de la paz, y del amor a ella, no es sin más el hombre como individuo quien la impone en todos los casos, pues ella no es separable de los cambios que acaecen en la historia, en los pueblos, y en los efectos que ellos producen en los hechos y situaciones de la vida cotidiana. Éstos son los que impulsan al hombre a tener que rehacer una y otra vez su propio camino en la historia.

La postulación de este otro tipo de hombre «más fuerte» que sea capaz de guerrear y hacer la paz consigo mismo, supone otra moral distinta que la de rebaño, una que esté más allá del bien y el mal aceptados por ésta, y por ello, una que asuma la realidad del cuerpo tanto como la del espíritu, sin maniqueísmos de uno ni del otro. Una moral que sea «una *disciplina corporal-espiritual*»,[37] que al hacer más fuertes a los hombres, éstos habrán de estar en condiciones de crearla desde esa nueva situación alcanzada. Pero esto implica llevar a cabo una *inversión* o una *transvaloración de los valores*, para lo cual, por lo pronto, se hace necesario que en ese tipo de hombres se desencadenen «lentamente y con cuidado una cantidad de instintos reprimidos y difamados».[38]

## VI

A partir de aquí, se puede percibir uno de los aspectos con el cual esta proposición «inmoralista» de Nietzsche puede resultar temeraria. Para devolver Nietzsche al hombre su centro de gravedad y para que pueda aprender de sí mismo desde la profundidad de su piel y de entremedio de la cotidianidad de su vida, ha tenido que quebrar la valoración concedida durante siglos a los privilegios del espíritu y la razón, así como a los ámbitos trascendentales del conocimiento y de la moral que le entregaban verdades universales y necesarias, susceptibles de ser históricamente alcanzadas por el camino lineal y continuo

36. *Ibíd.*, «De la guerra y el pueblo guerrero».
37. SW.KSA., 12.10[68].
38. WM., § 957.

del progreso. Aquél en que se inscribieron las primeras proclamas del proceso de democratización en Europa. Con otras palabras, podría decirse también que la recuperación del centro de gravedad del hombre supone la denuncia de la condición «virginal» de la razón, aceptada durante siglos. Es una denuncia y una crítica con la que Nietzsche quiere recuperar para la razón un cuerpo que ésta ha extraviado, el del hombre y el de la mujer. La razón dispondría así de nuevo de su realidad sexuada e histórica, es decir, capaz de engendrar hombres e ideas contingentes pero reales, limitadas pero necesarias.

Otro de los aspectos del inmoralismo temerario de Nietzsche apunta al hecho de que desconfía de la igualdad[39] dada a los hombres por la gracia divina, la razón ilustrada o la democracia. Estos últimos son sólo nombres para unos capítulos específicos de la historia, de la cual ya no cabe creer que progresa hacia un fin racional prefijado. Su temeridad se muestra también en su afirmación de la existencia de una jerarquía entre los hombres, que estos mismos crean. Lo que esa jerarquía, sin embargo, no puede anular, ante los ojos de Nietzsche, es la igualdad en que se encuentran todos los hombres de tener que resolver por sí mismos el juego, la apuesta, el riesgo, el peligro o la delicia que es la vida. Y esto le compete al hombre hacerlo desde la pluralidad de sus fuerzas y desde el conjunto de condiciones existentes e impuestas por la sociedad, que en él se han sedimentado, y que él puede aceptar o rechazar o transformar. Sin que, además, en todo esto quepa menospreciar o desconocer los variables grados de conciencia ni la dimensión inconsciente que efectivamente operan en las complejas manifestaciones de la conducta individual y social de los hombres.

Y esa igualdad no anulada por las jerarquías que concretamente puedan establecerse, queda traspasada por la lucha entre el mando y la obediencia que se libra en ese peculiar campo de exterioridad abierto por el cuerpo, y del cual éste es su escenario privilegiado. Es una lucha que se despliega de acuerdo con la capacidad que se posea para asumir la pluralidad y limitación de las propias fuerzas, con las que puede adaptarse

39. Véase en este volumen «La igualdad, más allá de la modernidad».



dócilmente a un mandato ajeno, o bien, luchar para poder mandarse y obedecerse a sí mismo, entremedio de las exigencias y los azares de la cotidianidad y de la historia, es decir, de la sociedad.

Pero Nietzsche se entendía a sí mismo también como un hombre mesurado. Una mesura que se decanta en su pensamiento desde el momento en que detecta el error hereditario de los filósofos: la carencia de sentido histórico; esta carencia es la que promueve su sordera para el hecho de que la historia «siempre habla *nuevas verdades*»,[40] a pesar de la veneración filosófica por la uni-versalidad y necesidad de *la* verdad. Asumir, sin embargo, que el hombre y el pensar están traspasados por el tiempo y por la historia múltiple y aleatoria en la que han ido adquiriendo un perfil, y que ésta puede ser rehecha y vuelta a contar mediante los trabajos pacientes y a menudo desestabilizadores de una genealogía de los diversos quehaceres efectivamente hechos por los hombres, implica aceptar una peculiar virtud para este otro pensar, para el filosofar histórico de Nietzsche: la virtud de la modestia.[41]

Porque él busca arraigar sus palabras en el ritmo sin prisa con que los pueblos y las comunidades van esbozando trabajosamente su historia, se entiende a sí mismo como un «hombre póstumo». Éste es un nombre con el que saluda a la historia y asume la presencia de ella *en* el pensar, expresando así su modestia y mesura frente a ésta, y a lo que de ella puede emerger. Sabe que sus palabras alcanzarán tal vez, y sólo tal vez, un sentido en el día de mañana o de pasado mañana. Sabe que ellas no determinan ni su presente ni el futuro. Entiende que sus palabras se enfrentan en su tiempo con un nuevo y poderoso enemigo moderno y real: la total administración económica de la tierra, que convierte al hombre en un insignificante engranaje de esa máquina. Hoy conocemos y padecemos la versión neo-liberal de ésta, con sus promesas del «libre mercado». Pero también sabemos, mediante los trabajos genealógicos y arqueológicos de Foucault, cómo se gestaron en el siglo pasado y llegan aún hasta hoy, algunas de las formas de vigi-

40. WM., § 974
41. HdH., I, § 2.

lancia, control, disciplinamiento y normalización de las conductas de los hombres, a pesar y más allá de las palabras y los discursos con los que se buscaba liberarlos y humanizarlos ilustradamente.

Un elemento más que Nietzsche contrapone a ese tipo de racionalidad dominante durante siglos en Occidente, y con el cual se patentiza otro aspecto de la mesura en su pensar, es el azar. En muchos lugares habla de él: es tanto, si se puede, lo que hay que coger por los pelos o con la voluntad hacerle doblar la rodilla, para así acceder el hombre a lo que quiera llegar a ser, como también aquella nueva inocencia que desmantela la servidumbre a la finalidad alojada en los viejos saberes de la razón moderna, y que, a cambio, entregaría otro tipo de seguridad, la de «*bailar* sobre los pies del azar».[42] El hacer experimentos consigo mismo, acogiendo la diversidad de sedimentos dejados por la historia en cada hombre, abriéndose al mestizaje de las fuerzas y de las máscaras con que se han identificado individuos y pueblos, inventando sin cesar esquemas de interpretación y conocimiento, buscando asir lo inasible, y más allá de las certezas de otro tiempo, son algunas de las facetas del estilo de reflexión y acción que habría de ejercitar aquel tipo de hombre más fuerte, que puede llegar a surgir una vez que la democratización de Europa sea eventualmente algo más que una «forma de transición», tal como la veía Nietzsche en su presente. Ese hombre futuro así deseado, que habría de ser más sabio, también y por eso mismo, «sería *el más rico en contradicciones*, el que, por así decir, tiene órganos táctiles para todo tipo de hombre: y entre ellos su gran instante de *grandiosa armonía* —el sumo *azar* también en nosotros».[43]

42. Z., «Antes de la salida del sol».
43. WM., § 259.



# LOS DESAFÍOS DE LA POLÍTICA

## I

Es probable que hoy, así como hace poco más de un siglo, la política sea un asunto que plantea muchos interrogantes a los hombres. ¿Cuál es su finalidad? Una que se sitúe más acá de las solemnes declaraciones públicas, institucionales, que suelen obnubilar el entendimiento. ¿Quiénes son los reales sujetos de la política? Y al margen de los actores que copan el escenario de lo que se llama, con escaso pudor, la vida y los asuntos públicos. ¿Cómo y quiénes delimitan el objeto de ella? Sin que de manera irremediable todo quede determinado por los grandes intereses y aparatos de poder público y privado que, explícita o veladamente, parecen copar todo su ámbito. ¿Qué tipo de relación existe entre la política y la moral? Y por fuera de las respectivas grandilocuencias y exaltaciones retóricas que de ellas suelen escucharse, y que parecen consolidar la persistencia de su encontrarse de espaldas una a la otra en los episodios de la vida republicana y democrática.

En este contrapunto de preguntas y de observaciones a ellas, se cruzan conceptos que provienen, en las primeras, de preocupaciones tradicionales de la filosofía política: finalidad, sujeto, objeto y moralidad de esa actividad; y en las segundas,

variaciones libres sobre la base de términos que circulan habitualmente en los ejercicios de opinión, análisis o simulacro de escenarios posibles en los que se desarrolla la política.

Quisiera intentar, en esta ocasión, un acercamiento a las cuestiones aludidas en esas preguntas, desde la perspectiva de Nietzsche, quien pasa por ser uno de los más notorios críticos de la tradición de la filosofía: venerable y difícil de desestabilizar. Tal vez por eso, él se entendía a sí mismo como un hijo del futuro. Mucho debía suceder y sedimentarse en el tiempo antes de que, estimaba, sus palabras pudieran ser oídas. Y no está claro aún si ese tiempo ya ha llegado, o si los sucesos acaecidos en estos poco más de cien años han transformado hasta tal punto los hechos sociales y la sensibilidad humana, que esas palabras se tornan hoy ininteligibles, vacías de contexto histórico o carentes de sentido.

Nuestro acudir a Nietzsche se apoya en un tema que recorre buena parte de su obra: el azar, ese que tal vez nos traiga de entre sus páginas alguna pista para enfrentar la desazón que nos dejan ciertos elementos del debate en que se abordan algunas de las actuales interrogantes de la política.

## II

Frente a las preguntas tradicionales de la filosofía por el fundamento de todo cuanto es, que suelen remitir a las nociones de lo Uno y el sujeto, como garantes del conocer y el pensar, Nietzsche recorre un camino distinto para intentar comprender y dar cuenta de los fenómenos de la vida cotidiana. En lugar de interrogarse por lo Uno, va a privilegiar la reflexión desde y sobre el acontecer, recogiendo la pluralidad y contingencia de sus elementos constitutivos, que realzan el carácter histórico del hacer y el pensar humanos. Pero esta elección implica el tener que replantearse de manera radical el ejercicio del pensar acerca de esa diversidad del acontecer, puesto que éste continúa requiriendo ser formulable y aprehensible por parte del hombre, para con ello trazar rutas y metas a su hacer. Sólo que ahora la verdad a que se llegue en la comprensión de ese acontecer, cabrá considerarla como «el



nombre para un *proceso*» y que implica un activo determinar lo que allí sucede, en donde tanto la verdad alcanzada como la vía por la que se lo logra, la interpretación, quedan expuestos a las transformaciones de lo que se decante en ese proceso. Es sabido que, para Nietzsche, lo que mueve a ese proceso y a la vez a ese querer alcanzar la verdad de él, remiten a uno de los temas centrales de su reflexión: la voluntad de poder.[1]

¿Cómo se puede acceder a pensar ahora ese acontecer, que incluye toda la variabilidad y concreción de lo humano, natural e incluso de lo divino que pudiera persistir en ello? ¿Qué nuevas y diferentes opciones entregaría la tan mentada voluntad de poder, que además significarían una ganancia teórica frente a las ofrecidas por la tradición? ¿De qué modo se perfilaría desde aquí otra comprensión de la política, y en especial del tipo de hombre que habría de ejercerla, sin pretender abordar, en esta ocasión, lo que Nietzsche llamó la «gran política»? ¿Qué tipo de reflexión se requeriría para hacer eventualmente viable hoy lo pensado por él hace poco más de un siglo?

Se puede seguir más de un camino para adentrarse en estas preguntas. También cabe examinar con distintos grados de detención las diversas cuestiones que en él se encuentran; y en esta oportunidad sólo intentaremos esbozar algunos de los puntos que aparecen en la opción tomada. En la medida en que la introducción del acontecer supone replantearse el sentido y la tarea del pensar filosófico, cabe establecer otra delimitación de aquello hacia lo cual éste ha solido dirigirse: no ya sólo privilegiar la reflexión sobre el espíritu y la razón consideradas desde sus propios supuestos y fines, sino más bien situar al *cuerpo* como hilo conductor suyo. Pues, dice Nietzsche:

> El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*.[2]

---

1. SW.KSA., 12.9[91].
2. CJ., «Prólogo», § 2.

Además de que cabría analizar en algún momento el hecho de que en la filosofía también ha imperado una dimensión *inconsciente* en la elección de su objeto, así como tener que delimitar el perfil de lo «aterrador» que de ese disfraz suyo pueda haber derivado para el hombre, en lo que continúa de este texto se especifica que esa mala comprensión no se reduce sólo al cuerpo de los individuos, sino igualmente «de los Estados o de razas enteras». Pero agrega algo más. Por una parte, que la relevancia del cuerpo como hilo conductor del pensar reside en que él, ofrece *síntomas* de la condición en que se encuentran los hombres cuando reflexionan acerca de sí mismos y de aquello que acontece en la historia, la que a su vez puede afectar a más de un aspecto de lo que él considere como su identidad. Por otra parte, desplaza la figura tradicional del filósofo de su lugar central en el pensar, para incluir en el diálogo con él, en la medida en que sea capaz de ese diálogo, a las del historiador, del psicólogo y del médico.[3] Pues sólo de ese modo se podría situar la interpretación de esos síntomas en un ámbito más esclarecedor de lo que en él sucede, que el de los discursos de la metafísica. Es decir, en aquel otro ámbito que permita abrir la posibilidad de percibir la «plenitud, poderío, autoridad en la historia» de esos hombres y sus cuerpos, o bien «su presentimiento del fin, su voluntad de final». Y aquel desplazamiento del filósofo sería además necesario, porque la introducción del cuerpo haría patente que no es tanto ya la «verdad» el asunto de que se trata en todo filosofar, sino «de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...».

Cabe detenerse mínimamente en las palabras de esta cita. En la última de ellas, se nombra tanto a aquella dimensión radical en que se sitúa y desde la que cabe pensar el tema del cuerpo, como a aquello en donde se delimitan concretamente los sucesos del acontecer. Esa vida es entendida, a su vez, como algo que está traspasado por las manifestaciones de poder que la configuran, permitiendo que ella pueda asentarse en la historia con autoridad, es decir, actuar y hablar desde sí

3. Y en otros textos agregará las imprescindibles figuras de los hombres que laboran en otros ámbitos de las ciencias naturales, como la química. Véase HdH., I, § 1.



misma, exhibiendo así las formas de su crecimiento, o bien ella puede mostrar allí los empobrecimientos, cansancios o represiones que darían lugar a que ya no se pueda esperar el surgimiento de nada creador desde ella. En este último caso se patentizaría el nihilismo que sobre la vida habría impuesto aquel disfraz que privilegiaba el valor de lo ideal y espiritual por sobre la materialidad y caducidad del cuerpo. Así, y sobre el trasfondo de lo acontecido en la historia, quedarían abiertas dos opciones de futuro para el hombre: asumir la vida como una realidad que asciende hacia sí misma, y por ello se recrea, crece y alcanza poderío, o bien como una que desciende desde las posibilidades que ella misma puede trazarse, y acaba así aniquilándose. En uno u otro caso, es el grado de salud del cuerpo lo que se exhibe en dichos procesos. Pero nuevamente, no sólo del cuerpo de un hombre, sino «de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad».[4]

De manera que en el filosofar ya no se trataría sólo de alcanzar a la verdad una de todo lo que es, una vez que se han establecido las condiciones de posibilidad del conocimiento y el pensar. Más bien estaría en juego allí el proponer un diagnóstico acerca de cómo ha asumido y asume en su tiempo el hombre las condiciones de la vida: del individuo y del pueblo, de la especie y el Estado, de modo que la humanidad misma, como sociedad, pueda avizorar un futuro en que se recree a sí misma, y alcance aquella situación denominada por Nietzsche como la de la «gran salud». Las cuestiones más inmediatas del filosofar resultan ser así indisolubles de problemas centrales para cualquier reflexión política.

## III

Pero en lo dicho, sólo se ha tocado un aspecto de lo que cabe destacar a propósito del acontecer. La referencia básica al cuerpo como tema para el pensar. Y no se ha dicho aún cómo se relaciona uno con el otro. Dos líneas de un extenso parágrafo póstumo, que citáramos en primer lugar, nos dan

4. CJ.

una pista para adentrarnos en esa relación: «Todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como un establecer relaciones de grado y fuerza, como una *lucha*...».[5] El cuerpo, como ámbito humano específico en que sucede una de las formas del acontecer, cabe considerarlo así como un campo de relaciones de fuerzas que pueden exhibir distintos grados, y en donde la lucha es una de sus concreciones. Por otra parte, en muchísimos lugares señala Nietzsche que esas fuerzas son los elementos configuradores de la voluntad, aun cuando a la vez, ella misma, al actuar, se manifieste como *una* fuerza; es decir, en este caso, como aquella que se sobrepuso a otras con las que pudo estar en relación de lucha. En uno de ellos describe esa conexión entre ambas, de la siguiente manera: «la única *fuerza* que hay es del mismo tipo que la de la voluntad: un comandar a otros sujetos, que a partir de allí se transforman».[6] La voluntad es así un tipo de fuerza, que como tal tipo, puede tener diversas modalidades de manifestación: una de ellas es la del comandar, y otra, el obedecer, en tanto ésta es, por lo pronto, la que ejercitan aquellos que a partir de allí se transforman en algo otro que el que comanda.

Sin embargo, en ese texto Nietzsche llega al tema de la fuerza, la voluntad y el comandar, a partir de su plantearse algunas hipótesis sobre el tema del sujeto. En lugar de la tradicional unidad asignada a él, dice, cabe «suponer una pluralidad de sujetos cuyo juego conjunto y lucha se encuentra a la base de nuestro pensar y, en general, de nuestra conciencia. ¿Una especie de *aristocracia* sobre la que descansa la dominación? ¿Por cierto una aristocracia de *pares* que entre sí están habituados a gobernar y que entienden de mandar?». Lo que aquí plantea como una hipótesis, en otros textos lo dirá afirmativamente para usarlo como elemento de descripción e interpretación de los problemas destacados por él.

De modo que aquí no sólo el tema de la unidad queda reemplazado por el de la pluralidad para dar cuenta del acontecer del cuerpo, sino que también el del sujeto —así como en otros textos, que veremos más adelante, lo hará con el individuo— es repensado a partir de las fuerzas que lo configuran, y de la modalidad en que ellas se relacionan entre sí. Entre ellas, además de la lucha está ahora el «juego conjunto». Pero en una y otra modalidad, ellas son consideradas como «pares», apuntando con ello a la igualdad básica que predomina en esas fuerzas constitutivas del hombre. Aunque, sin duda, esa igualdad básica pueda quedar luego desequilibrada por el resultado de esa misma lucha o juego, mediante los cuales se gobiernan unas a otras y haciendo uso de la capacidad que posean o hayan adquirido para mandar. Y aquí se encontraría el punto de partida para la comprensión de la «dominación», que, por tanto, no sería un fenómeno exclusivo de las relaciones sociales y que tendrían en la sociedad un ámbito privilegiado de eclosión. Ya en el individuo está ella presente como un hecho que se deriva de la pluralidad de fuerzas que lo habitan, y que mediante el mando una de ellas puede imponerse a otra. También desde aquí se abre, por consiguiente, la posibilidad de que llegue a establecerse una jerarquía entre esas fuerzas, aludida en el texto mediante los términos de «una especie de *aristocracia*».

Otro punto que resulta significativo de esta cita, que además de modificar los criterios tradicionales con que se piensa lo Uno y la unidad, provee elementos para articular lo que configura el acontecer, es que tanto el pensar como la conciencia quedan traspasados y transformados radicalmente por lo allí expresado. Son pues el juego y la lucha, el mando, el gobierno y la jerarquía —todos elementos presentes en las relaciones sociales que atraviesan la realidad de la política, según se lo estima habitualmente— los que aquí aparecen empleados por Nietzsche para distanciarse de la tradición filosófica criticada por él, con respecto a lo que sean la razón, el pensar y la conciencia.[7] Pero no es ése el único texto en el que Nietzsche se desplaza hacia la sociedad —hacia lo que tradicionalmente pareciera ser el «fuera» absoluto con respecto a la

5. SW.KSA. *Ibíd.*
6. *Ibíd.*, 11.40[42].

7. Es ya tal vez este distanciamiento teórico el que le habría conducido a entender su estilo de reflexión como difícilmente aceptable por sus contemporáneos, y a imaginarse que eventualmente en otro tiempo futuro ese estilo podría recibir una posibilidad de discusión menos prejuiciada por las evidencias dominantes en su presente.

subjetividad—, para desde ella aprender algo sobre el individuo. Más adelante veremos otros.

Por otra parte, si la voluntad es el lugar nominal[8] de reunión de las fuerzas, éstas no están allí como en su lugar natural de reposo, de plenitud, de ser. Por el contrario, lo que a ellas las distingue frente a la ficción impuesta por una mera perspectiva gnoseológica que busque un «en sí» o una «pureza» de su querer, es la afirmación de Nietzsche de que «no existe ningún "querer", sino sólo un querer-algo».[9] De modo que ese *algo* querido no puede sino afectar, incidir de alguna manera en la delimitación y el despliegue de las fuerzas mismas que quieren. Pero, puesto que estas fuerzas son plurales, esto sólo podrá suceder tomando en consideración al conjunto de ellas que se encuentran en la voluntad, pues ésta es, además, un «*querer-llegar-a-ser-más-fuerte a partir de cada centro de fuerzas*»,[10] y sin olvidar que para lograr ese ser-más-fuerte y así querer-crecer, ha de «querer también los *medios*»[11] para ello. Por lo pronto, cabe decir pues que si estas fuerzas se encuentran a la base del pensar y la conciencia, éstas ejercerían desde su inicio un quehacer «interesado», en donde lo eventualmente problemático en el quehacer de ambas no radicaría en que así lo fuese, sino en todo caso en aquello en que ponen su interés, para qué lo quieren y cómo se integra eso querido en la economía global de la vida. Es decir, ¿es algo que la conduce a ascender hacia sí misma y la fortalece, o más bien, al supravalorar lo ideal y en sí, a la vez subvalora la cotidianidad de ella y la contingencia del cuerpo, condenándolo así a su debilitamiento?

Otro punto que cabría destacar de entre lo aquí citado, es que si todo querer se ejecuta «a partir de cada centro de fuerzas», no sólo las fuerzas son plurales, sino que también lo son los centros de ellas —los escenarios se dice hoy. Y en más de un texto, además de referirse Nietzsche al cuerpo como «hilo conductor», lo hace con un término tomado en préstamo de otra ciencia, la física, pero redimensionado según las coordenadas de su propio pensar. El cuerpo, dice, es el «centro de gravedad»[12] del hombre, es decir, precisamente aquel ámbito inmediato mayor en que se articulan la diversidad de centros de fuerzas de la voluntad, y desde donde él puede acceder a lo más propio de sí mismo, a la matriz de sus posibilidades de creación y transformación de sí mismo. Y es el hecho de que, a partir de la tradición socrático-platónica y de la moral cristiana ligada a ella, al hombre se le haya enseñado a despreciar los instintos, es decir, las fuerzas primerísimas de la vida, las de la voluntad, lo que le habría conducido a la «pérdida del centro de gravedad» y, por consiguiente, al nihilismo que impera en esa «moral de la renuncia a sí mismo»,[13] que desde distintas perspectivas critica Nietzsche en sus escritos.

Pero una vez más. Cuando Nietzsche procura pensar y describir el modo de operar de las fuerzas que actúan en ese especial dispositivo de la voluntad que es el cuerpo, entendido como un centro de gravedad, se dirige continuamente hacia más allá del hombre como individuo, para insertarlo en espacios de configuración y de relación suyas mayores. Así, por ejemplo, cuando afirma que «la voluntad de *acumulación de fuerza* es específica del fenómeno de la vida, de la nutrición, procreación, herencia —de la sociedad, Estado, costumbre, autoridad».[14] Es el espacio de la vida, que se hace concreta tanto desde su perspectiva fisiológica como social, pero también desde el tiempo, o más bien, la historia que recorre a ambas. Y aunque la vida sea el gran tema de reflexión de Nietzsche, es a partir de sus concreciones históricas y, por tanto, sociales, que se puede aprender a pensar algo sobre ella, y más específicamente, sobre la dimensión de su cotidianidad,[15] valorada en distintos lugares por él como aquella desde donde se perfilan las fuerzas de aquel centro de gravedad.

8. En MBM., § 19, señala Nietzsche que la voluntad es sólo un nombre, una palabra, con la que se designa a una pluralidad constitutiva suya: «A mí la volición me parece ante todo algo complicado, algo que sólo como palabra forma una unidad».
9. SW.KSA., 13.11[114].
10. *Ibíd.*, 13.14[81].
11. *Ibíd.*, 13.11[96].
12. EH., «Por qué soy un destino», § 7.
13. *Ibíd.*
14. SW.KSA., 13.14[81].
15. Cfr., entre otros, A., § 119.

## IV

Destaquemos, por lo pronto, y a partir del tema elegido en esta ocasión, otros textos en donde Nietzsche otorga a lo social un rol decisivo para comprender la vida y el hombre. En uno de ellos dice: «todas las comunidades, sociedades son cien veces *más sinceras y más instructivas* acerca de la esencia del hombre que el individuo..., el hombre como sociedad es mucho *más ingenuo* que el hombre como "unidad"».[16] Pero, ¿de dónde procede el hecho de que las sociedades sean «más sinceras» para aprender algo sobre el individuo, que lo que este mismo pueda aportar? ¿Por qué es allí ese individuo «más ingenuo» y, por tanto, la sociedad más sabia, más experimentada que él?

En un fragmento póstumo de la primavera-otoño de 1881 entrega Nietzsche algunas indicaciones para abordar estas preguntas, aun cuando allí, en lugar de hablar de las fuerzas de la voluntad, como lo hemos venido haciendo aquí, se refiera a los instintos y pasiones del hombre. Pero son muchísimos los textos suyos que nos permiten considerar a los instintos, afectos, sentimientos y pasiones como modalidades específicas de manifestación histórica, e incluso más, social, de las fuerzas. Pues es justamente en la sociedad, y a través de los hábitos y costumbres, de las penurias y menesterosidades que en ella se experimentan, como esas fuerzas adquieren nombres diferenciadores para aquellos niveles o grados suyos a través de los que se quiere algo y eventualmente se puede alcanzarlo. Allí dice:

> Nuestros instintos y pasiones han sido criados a través de enormes períodos en *agrupaciones sociales y agrupaciones de la especie...*: así ellos son más fuertes como instintos y pasiones sociales antes que como individuales, incluso aún hoy. Se odia más, más repentinamente, *más inocentemente* (la inocencia es el más antiguo sentimiento propio heredado) como patriota que como individuo; uno se sacrifica más rápidamente por la familia que por sí mismo: o por una iglesia o por un partido... Este egoísmo no individual es el más antiguo, el más original.[17]

16. SW.KSA., 13.14[196].
17. *Ibíd.*, 9.11[130].



De modo que es en la sociedad en donde se cultivan las fuerzas de la voluntad y adquieren fortaleza; y eso ocurre mediante las coacciones de la tradición, las costumbres y la eticidad de las costumbres[18] —que contribuyen a delimitar los criterios y las normas de su acción—, y que por largo tiempo imperan sobre él y en él se sedimentan como algo venerable, y que por eso mismo hace olvidar aquella coacción inicial. El individuo puede así llegar a querer con la inocencia e ingenuidad que le da el olvido de las condiciones en que se forjó su herencia, precisamente en tanto se convierte en algo que llega a reverenciar en las cercanías de lo sagrado. De allí que se pueda recurrir a la sociedad como una instancia instructiva acerca del proceso de formación de las fuerzas del individuo.

Pero en el mismo texto citado anteriormente, Nietzsche agrega una frase que ya no debería sonar tan aparentemente contradictoria como pudiera serlo para una lectura desprevenida. Dice: «El hombre libre es un Estado y una sociedad de individuos». Ya hemos dicho que el hombre es una pluralidad de fuerzas o de sujetos, de los que el cuerpo es su centro de gravedad. Aquí se añade que esas fuerzas o individuos se encuentran reunidos en el hombre como una sociedad. ¿Qué le otorga ésta a aquéllos, además de lo brevemente aludido en los párrafos anteriores? En otro texto suyo podemos encontrar indicaciones para una somera delimitación mayor de este punto, en tanto afirma que «la "sociedad" nunca ha considerado a la *virtud* de otro modo que como medio de la fuerza, del poder, del orden».[19] De manera que sería en la sociedad y desde ella de donde los individuos o las fuerzas singulares de cada hombre aprenden lo que es mejor para ellas: su virtud, como aquella condición legitimada comunitariamente a través de la cual pueden lograr algo beneficioso para su hacer. Así, esa virtud es querida por los individuos, es decir, tanto por sus fuerzas para de ese modo crecer con ella, como por el poder eventualmente alcanzado por ellas para así ejercitarse y afianzarse a través

18. Cfr. A., § 9, 30; HdH., I, §96-99. Véase lo desarrollado a este propósito en «Una genealogía de lo sagrado y la profundidad del cuerpo», especialmente en su sección III.
19. SW.KSA., 13.14[196].

suyo, y además por el orden que ella introduciría en esas fuerzas en la medida en que ellas requieran de puntos de estabilización y de referencia para su acción, que, a su vez, les permitan continuar con un posible mayor despliegue. Es el hecho de que los individuos sean también una sociedad, en tanto desde ella han aprendido e incorporado a sí mismos algo acerca de sus propias posibilidades, lo que le permitiría al hombre ser libre. Es decir, actuar desde sus propias fuerzas, afianzarlas en lo que con ellas puede, y así darles un orden, con lo cual genera un dispositivo que le indica tanto cuáles son sus condiciones de existencia en relación consigo mismo y con los otros hombres, como sus posibilidades de realización con vistas a futuras acciones.

¿Pero por qué además el hombre libre ha de ser un Estado? Especialmente cuando frente a éste Nietzsche se sitúa críticamente en tantos lugares de su obra. Sin poder abordar este punto en toda su complejidad, destaquemos sólo tres líneas de otro texto suyo: «En verdad, *todos nuestros instintos* están activos, pero en un especial orden y adaptación entre sí, por así decir, *estatal*, de manera que su resultado no se convierte en un fantasma».[20] En parte lo aquí dicho se solapa con lo expresado en el texto anterior sobre la sociedad. El Estado supone también un orden especial entre sus miembros, pero además, se agrega, requiere de una peculiar adaptación de las fuerzas o individuos entre sí, de modo que se logre una cierta convivencia entre ellos. Y ésta, por lo pronto, sin ir más lejos de los textos manejados hasta ahora, es la que queda delimitada por la forma concreta de gobierno que unas fuerzas, individuos, hayan decantado y establecido en sus mutuas relaciones. Y habría que añadir, entre los que mandan y los que obedecen, cualesquiera sean los criterios que se hayan aceptado para que rija esa relación y siempre que se cumplan dentro de las modalidades aprobadas para su ejercicio. El objetivo inmediato que la funcionalidad del Estado tendría para que en él un hombre sea libre, es que los resultados de la acción de sus fuerzas no se despilfarren, no se conviertan en un fantasma arbitrario y, paralelamente, evitar o atenuar el riesgo de que la

20. *Ibíd.*, 9.11[119].



sociedad pueda transformarse en un espacio de disolución de la actividad del conjunto de las relaciones sociales, en el que las palabras lleguen a carecer de efecto y los discursos de obra. Desde esta perspectiva, el Estado sería uno de los lugares sociales específicos en donde las fuerzas o los individuos se ponen a prueba en su capacidad para concretar una obra mediante el gobierno de sí mismos.

De este modo, ahora se puede decir que la subjetividad de un individuo queda indisolublemente ligada con los procesos de socialización y sociabilidad que acontecen en la vida cotidiana de los hombres, de los pueblos, en tanto éstos se han ido dando distintas formas de organización mediante prácticas específicas de gobierno. Pero es preciso agregar algo más, pues también las sociedades están expuestas al acontecer, y al igual que el individuo han de configurarse a sí mismas. Y cabe pensar que uno y otra habrán de lograrlo mediante una vía semejante.

El siguiente texto de *Así habló Zaratustra* da una indicación sobre esto: «La sociedad de los hombres: es un experimento, así lo enseño yo, una prolongada búsqueda: ¡y busca al hombre de mando! — un experimento, ¡oh hermanos míos! ¡Y *no* un "contrato"!».[21] En lo que ambos coinciden es en que llevan a cabo un experimentar, en el cual ha de decidirse «quién puede mandar, quién tiene que obedecer». Y a partir de lo dicho sobre el cuerpo y la voluntad, podrá apreciarse que lo que allí está en juego son las modalidades según las cuales se definen y deciden las relaciones de la diversidad de fuerzas que posee cada individuo, pero también cada sociedad. De allí que entre uno y la otra se establezca una suerte de correa de transmisión de doble vía, o más bien un dispositivo de relación de fuerzas atravesado en todas sus instancias por el mandar y obedecer, es decir, por una matriz de *poder*, que resulta ser inseparable del distinguir y elegir aquello que se quiere, que exige, por tanto, de otra matriz inseparable de la anterior, la del *saber* exigido por el mandar y por las condiciones desde la que éste surge. Y ambas se decantan en el hombre en el curso de las épocas y como género humano, pero siempre desde la inmediatez de lo requerido en y por la vida cotidiana.

21. Z., «De las tablas viejas y nuevas», § 25.

Sobre el trasfondo de todo lo expuesto, cabría decir que, en Nietzsche, la política se configura a través del carácter eminentemente creador de aquellos hombres que se enfrentan cotidianamente a las condiciones en que deben hacer y transformar continuamente su vidas, a partir de las situaciones concretas con que se encuentran y que van modificando o intentan hacerlo. Son situaciones en las que ellos se crean a sí mismos sobre la base de y en conexión con los hechos y las cosas, con los hombres y las comunidades que están allí, en la sociedad en que habitan y experimentan sus menesterosidades y deseos. Mediante este crearse a sí mismos, van configurando a la vez otras figuras y estilos de ser hombre. Éstos no son, sin embargo, modos que se agotan en las vivencias inmediatas de quienes las tienen porque las han creado. En esas vivencias se expresa una fuerza y una voluntad creadora que buscan afianzarse, crecer y perdurar y, en cuanto tal, conducen a la formación de modalidades o modelos de vida que se convierten en una línea de horizonte para las acciones de esos mismos hombres.

Pero esas líneas de horizonte inventadas eventualmente por individuos singulares, también pueden llegar a convertirse en señales, o más bien, en modelos o en referencias comunes a muchos otros hombres que no necesariamente las forjaron, pero que sí ven en ellas una instancia orientadora para sus propios quehaceres y menesterosidades. Es más, la exigencia experimentada por aquellos hombres singulares de perseverar y acrecentar lo modelado por ellos, puede inducirles a aparecer como «*un* pozo para muchos sedientos, *un* corazón para muchos anhelosos, *una* voluntad para muchos instrumentos».[22] Lo que aquí se pondría de manifiesto, y para mantenernos dentro de las imágenes usadas por Nietzsche, es que los grados y las formas de creación entre los hombres varían de unos a otros: los hay quienes cavan un pozo, templan un corazón, cultivan una voluntad, y hay quienes buscan y encuentran en otro lugar que el propio el agua requerida, que han menester de un ritmo firme y seguro para la incertidumbre de sus anhelos, que se valoran a sí mismos como instrumentos de aquella voluntad que cava y se afianza en su quehacer. Unos y

22. *Ibíd.*



otros buscan y experimentan, y porque todos ellos tiene una tarea que en cada caso les es propia a partir de la manera en que experimentan sus fuerzas en sí mismos, en torno a aquéllos que cavan, templan y cultivan «se reúne un *pueblo*, es decir: muchos experimentadores». No hay aquí ni hombres «elegidos» por un Dios, ni aquella nivelación del «contrato» que homogeneiza indiferenciadamente a los hombres desde la postulación racional de una voluntad general.

Lo que aquí trasparece es la diferencia en la manera en que cada hombre experimenta en sí mismo aquello que es común a todos ellos: la pluralidad de las fuerzas de su voluntad. Pero que precisamente porque esa voluntad es una realidad plural, en cada caso, cada hombre ha de buscar y experimentar en sí mismo cómo articula y conjuga en su sentir y obrar esa pluralidad de ellas. De este modo, cada hombre tiene una tarea y un desafío para consigo mismo y que ha de resolver individualmente. Y que cuando lo logre, habrá de estar en condiciones, primero que nada, de mandarse a sí mismo aquello que haya entrevisto y aceptado como la medida de sus personales fuerzas. Pero también habrá de ejercitarse en las artes de la obediencia frente a ese mandato que emerge desde la articulación alcanzada sobre su voluntad. Pues «un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo. Más aún, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley».[23] Este mandato y obediencia hacia sí mismo es ineliminable para cada hombre, pero lo es más aún para aquellos que hayan sido capaces o se hayan creído capaces de abrir también un pozo, un corazón y una voluntad bajo cuyas especificidades puedan habitar otros hombres además de ellos. Es la capacidad que los hombres puedan alcanzar para mandarse a sí mismos y obedecerse desde la ecuación personal de la pluralidad de fuerzas de su voluntad, lo que está en juego en la articulación de unos con otros y entre unos y otros. Y con ello se introduciría una dimensión de humanidad más amplia que la suma de cada uno de los que mandan y obedecen.

23. *Ibíd.*, «De la superación de sí mismo».

## V

Lo dicho hasta aquí podría permitirnos dar un paso más, por lo pronto, con respecto a una mayor delimitación de lo que quepa comprender bajo la noción de voluntad de poder, especialmente a propósito del campo temático elegido y esbozado en esta ocasión: la política, como ámbito de configuración a la vez del individuo y la sociedad. Y al decir, «a la vez», apuntamos al hecho de que, en lo fundamental, son procesos similares los que recorren a uno y a otra, así como semejantes son los procedimientos empleados por cada uno de ellos para acceder a lo que, en cada caso, se estime como propio. Aunque habría que añadir que semejanza, obviamente no es igualdad, pues, para aludir a un solo punto importante de diferencia, el tiempo requerido por un individuo para hacerse a sí mismo no es igual, no tiene la misma duración que el tiempo de que una sociedad ha menester para constituirse como tal. La historia se conjuga con ritmos distintos para uno y otra.

Al estar configurada la voluntad por una pluralidad de fuerzas, el poder que ella llegue a ostentar se explicita a través de lo que pueden sus fuerzas. Y la manera inmediata en que estas fuerzas se expresan es mediante un querer, que sólo cabe entender como un querer-algo. Y un algo sobre el cual ellas quieren llegar a ser señor, convertirlo en algo propio, para de ese modo hacerse más fuertes y crecer. Con esto, lo que las fuerzas buscan es trasladar ese algo querido desde el ámbito en que eso se encuentra, como siendo algo otro, hacia aquél en que ellas lo puedan experimentar efectivamente como propio. Así, la voluntad transforma ese algo, y al hacerlo, siempre que sus fuerzas lo puedan, lo recrea y, en último término, en tanto desplaza las condiciones de su existencia, dándole una nueva consistencia y perfil, lo crea. Pues, Nietzsche entiende el «crear —como *elegir y llevar a cabo lo elegido*. (*Esto* es lo *esencial* en todo acto de voluntad)».[24] De manera que el poder de la voluntad es el poder crear lo que se quiere, es el hacer un uso apropiado de las fuerzas para crear lo que se quiere. Dicho de otro modo, es el haber alcanzado el hombre las condiciones a través de las que

24. WM., § 662.



pueda mandar a sus fuerzas para crear eso querido y, sin duda, también obedecer a su propio mandato. Así sería como ese poder se apropia lo querido. Y al hacerlo, quien allí manda, se recrea y se crea a sí mismo.

Pero por todo lo señalado anteriormente, debería quedar claro que esta voluntad de poder no es ni un fundamento, en el sentido metafísico fuerte del término, ni es una voluntad que se quiere a sí misma, una «voluntad de voluntad», como la ha interpretado Heidegger. Más bien ella remite al acontecer histórico y social traspasado en todas sus dimensiones por aquellas actividades en que se explicitan las fuerzas de la voluntad: el juego y la lucha, entendidas como aquellas dos modalidades —no excluyentes entre sí ni exclusivas, puesto que hay otras más que en esta ocasión no hemos mencionado— mediante las que Nietzsche procura pensar las condiciones de existencia de la vida, del hombre, de las sociedades y de los pueblos. Unas condiciones en que las polaridades de dentro-fuera, sujeto-objeto, por lo pronto, quedan despojadas de sentido. Pero, paralelamente, hay que añadir, también conducen a tener que hacer uso del pensar de un modo distinto a como lo ha entendido la tradición filosófica. Pues, como afirma Nietzsche, «el placer en el pensar, no es sólo el sentimiento de poder, sino el placer en el crear y en lo creado: pues toda actividad se nos hace consciente como conciencia de una "obra"».[25]

Se habrá de tener presente aquí que esta «obra» alcanzada no es sino el punto de llegada, en cada caso, provisorio, de un largo y complejo proceso en el que han intervenido la diversidad de fuerzas configuradoras del hombre que siente, quiere y piensa. En donde con estos últimos tres términos se designa a esas instancias consideradas tradicionalmente como las que intervienen en toda actividad humana. Y Nietzsche no ignora las distinciones que es posible hacer entre sentir, querer y pensar, pero sí se propone replantear los ámbitos de operación de cada una de ellas, desplazar sus límites, interrogándose a la vez por el sentido mismo de la noción de límite, para así valorar el peso de cada una de ellas. De este modo no pretende situarse —como suele afirmarse con paradójica inconsistencia,

25. *Ibíd.*, § 661.

cuando se leen algunos análisis de su obra— fuera del campo de la razón, como si ésta fuera algo intemporal, a la que no afecta el discurrir de la historia que los propios hombres hacen al hacerse a sí mismos, para convertirse él, según se dice, en el portavoz de un peculiar «irracionalismo».

Su esfuerzo se dirige más bien a rediseñar el perfil de otro tipo de racionalidad, a la que bien puede llamarse con el nombre de «voluntad de poder». Una voluntad de poder que ahora cabe entender, experimentar como una «voluntad de crear». Pues es en la obra creada en donde la acción de las fuerzas del hombre no sólo experimentan el placer de sentir lo que pueden y cómo lo pueden, sino también es la instancia a través de la que lo querido por esas fuerzas queda delimitado como lo otro de su inmediato sentir, como el resultado de enfrentarse con aquello que atrae y que señala a una específica direccionalidad de las fuerzas allí operantes, que, por consiguiente, a la vez le permite tomar distancia frente a éstas, percibir lo hecho, y así tomar conciencia de su propio hacer entremedio de este complejo proceso que condujo hacia ella y que lleva dentro suyo un distinguir, elegir, ordenar, estimar, en suma, un pensar. Por otra parte, es mediante esa voluntad de crear, y sobre el trasfondo de los acontecimientos y de las marcas que a través de la historia la sociedad ha dejado en cada hombre, en cada pueblo, que los «individuos», en sus vidas, procuran, quieren apropiarse la obra que pueden crear, tal como en cada caso lo estimen y siempre que puedan eso que quieren, es decir, que puedan mandarse a sí mismos otros deseos y realidades que aquellas ya existentes en el presente en que habitan cotidianamente.

## VI

La introducción de la voluntad de poder en la existencia del hombre y de la sociedad, tal como lo hemos planteado en nuestra lectura de Nietzsche, supone abordar, aunque sólo sea mínimamente, otra cuestión conectada con el modo de regular las conductas y los comportamientos de ambos: la moral. Y en uno de sus fragmentos póstumos nos ofrece Nietzsche algunas claves para situar este tema:



> *No* hacer «mejores» a los hombres, no hablarles de algún tipo de moral, como si en general existiera una «moralidad en sí» o un tipo ideal de hombre: sino *crear condiciones* bajo las cuales *son necesarios hombres más fuertes*, los que a su vez requieren de una *moral* (más claramente: una *disciplina corporal-espiritual*) *que haga fuerte*, y que, por consiguiente, ¡la *tendrán*![26]

Conectando lo dicho en este texto con lo planteado anteriormente, cabe decir que la moral, entendida ahora como una disciplina corporal-espiritual, es también una obra que los hombres tendrán en la medida en que puedan quererla y crearla desde todas aquellas dimensiones e instancias para las que el cuerpo aparece como el centro de gravedad de ellas y, por eso mismo, del hombre. Es éste un centro de gravedad que no se constituye sino a través de todo aquello que en él se exhibe como puesto en relación; es el centro de articulación y despliegue de aquellas pluralidades que a él, al cuerpo, lo ponen en esa peculiar tensión creadora de la voluntad. El cuerpo como centro de gravedad del hombre es el soporte, el efecto y el disparador de las fuerzas que articula y lo articulan, que él selecciona, ordena y jerarquiza cada vez que puede y lo quiere, a la vez que son las mismas que contribuyen a darle una figura y una densidad a sus actos. De este modo es como la moral puede ser entendida por Nietzsche también como el resultado de la voluntad de crear, es decir, de la voluntad de poder, siendo a la vez una de aquellas instancias en la que se «objetiva» su propio hacer, de manera que llegue a convertirse en una referencia históricamente estabilizada y, cabe añadir, en una ley en la que trasparece un modo específico de mandato, de dominio, de poder con respecto a la configuración concreta de sus conductas. Estos hechos son los que, nos parece, están presentes en su afirmación de que la moral es «un modo de vida experimentado, *demostrado* a través de una larga experiencia y prueba, [que] llega finalmente a la conciencia como una ley, como *dominante*».[27]

Pero ya nos hemos referido a la imposibilidad de separar las acciones de los hombres como individuos de las que reali-

26. SW.KSA., 12.10[68].
27. *Ibíd.*, 13.14[105].

zan en las diversas relaciones sociales en que paralelamente se modela la sociedad misma. Y en conexión con ésta, la moral cumple por lo menos una doble función: hacer que perduren ciertas conductas, y ello mediante el sojuzgamiento de las particularidades individuales, pues también «la *moral* es esencialmente el medio de pasar por sobre los individuos, o más bien, [de] lograr la duración de algo mediante el esclavizar a los individuos».[28] De modo que en tanto una disciplina corporal-espiritual que históricamente puede llegar a convertirse en dominante para los hombres y acceder a su conciencia como una ley, la moral es para Nietzsche una propuesta y un deseo, que si ha de hacer más fuertes a esos hombres, será no sólo porque puede ser creada por ellos mismos, sino también porque a través de toda moral habida se expresa siempre ya una peculiar forma de ejercicio de poder de los hombres sobre sí mismos y sobre los otros, mediante la cual regulan y afianzan el despliegue de sus propias fuerzas.

Por otra parte, así como indicamos que la moral no sería sino una de las instancias en que se objetiva la voluntad de poder, de crear, al revisar uno de los fragmentos póstumos de Nietzsche encontramos nombradas algunas de esas otras instancias en que también sucedería tal tipo de objetivación, pero que, en este caso, aparecen consideradas como distintas dimensiones desde las que se puede «justificar» los designios de la moral. Dimensiones que de acuerdo con la dirección elegida por la lectura que se haga de la obra de Nietzsche, pueden ocupar un distinto sitial de preferencia analítica o interpretativa, pero que en todo caso, no podrán ser examinadas autónomamente, desgajadas del conjunto de su propuesta acerca de este otro tipo de racionalidad implícito en uno de los grandes temas centrales de su pensamiento: la voluntad de poder. Cuatro son las justificaciones que allí brevemente establece Nietzsche como posibles para la necesidad de la moral: económica, estética, política y fisiológica. Y de acuerdo con la opción desarrollada en esta oportunidad, sólo transcribiremos lo dicho acerca de la justificación política de ella. Y desde esta perspectiva, la política sería para la moral «el

28. *Ibíd.*, 12.2[182].



arte de soportar las difíciles relaciones tensas de diversos grados de poder».[29]

Así, de acuerdo con la propuesta de Nietzsche, no cabría considerar ni a la moral ni a la política como unos tipos de discursos o de actividad que se agreguen, en un nivel autónomo, a las ideas y a las acciones que los hombres puedan poner en práctica en su vida de sociedad, ya sea que se los valore situándolos por encima o por debajo de ésta, que legitimen o desmerezcan la acción pública de los hombres. Y esto, aun cuando, en diversos momentos efectivamente acaecidos de la historia, pueda haber sucedido esta autonomización de esos discursos y de su correspondiente valoración segregadora, que ante la mirada perspectivista de Nietzsche no podrán aparecer sino como per-versiones de la voluntad de crear, y al margen de que un análisis más específico muestre que ellas puedan haber sido el efecto de ignorancias, dogmatismos o astucias de quienes la han ejercitado. Más bien, y dentro de nuestro contexto, la política y la moral serían unos quehaceres que atraviesan todas las actividades de los hombres en el proceso de convertirse en individuos en la sociedad en que habitan —y cualquiera que sea el grado de permeabilidad de sus «fronteras» frente a otras sociedades—, y a través de las opciones que en cada caso tomen para hacerse y gobernarse a sí mismos, al hilo de las difíciles relaciones tensas generadas desde el juego y la lucha en que se expresa la voluntad de crear de que sean históricamente capaces de afirmar. Aquí es donde la voluntad de poder aparece como un discurso-propuesta, cuya pretensión es la de abrir un espacio mental y social para otra manera de experimentarse los hombres a sí mismos, en la que se pongan en juego en sus respectivos presentes asumiendo el riesgo y la apuesta de lo que allí quieran crear.

Por esto es por lo que, y para concluir, en otro texto en el que Nietzsche se refiere a los hombres fuertes del futuro, junto con utilizar algunos términos que son peculiares a su discurso, y en donde destaca algunas actitudes, tareas y desafíos que él espera de ellos, también indica la disposición que ellos podrían

29. *Ibíd.*, 12.10[8].

llegar a tener para enfrentarse tanto, por una parte, a algo de lo que él critica en su obra, como, por otra parte, a lo que él mismo establece como uno de los lemas de su pensamiento. De esos hombres dice que habrán de ser:

> No sólo una raza de señores cuya tarea se agotaría en gobernar; sino una raza con *esferas de vida propia*, con un excedente de fuerzas para la belleza, valentía, cultura, modales que llegan hasta lo espiritual; una raza *afirmadora* que se puede permitir todo gran lujo..., suficientemente fuerte como para no necesitar del imperativo de la virtud, suficientemente rica como para no necesitar del ahorro y de la pedantería de estar más allá del bien y del mal.[30]

30. *Ibíd.*, 12.9[153].



# REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS


1. *Entre imágenes e ideas*. Ponencia leída el 6 de noviembre de 1986 en el I Congreso Nacional de Filosofía, Caracas, Venezuela. Publicada, en una versión ampliada, en la *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) n.º 27 (1992).
2. *Recuperar el centro de gravedad*. Escrito en el mes de julio de 1989, Caracas. Inédito.
3. *Una genealogía de lo sagrado y la profundidad del cuerpo*. Conferencia leída el 20 de febrero de 1990 en el Ciclo «El arte y lo sagrado», Instituto de Arte Federico Brandt, Caracas. Inédito.
4. *Nietzsche, un pensador póstumo*. Ponencia leída el 6 de octubre de 1994 en el Coloquio «Nietzsche más allá de su tiempo. 1844...», Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso, Chile; leída también el 13 de octubre de 1994 en las «Jornadas Nacionales Nietzsche 1994», organizada por Revista *Perspectivas Nietzscheanas* e Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Publicada en *Cuadernos de Filosofía*, Nueva Época, n.º 41 (marzo 1995) (Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires); publicada también en *Nietzsche actual e inactual*, M. Cragnolini y G. Kaminsky (compiladores), volumen 1 (1996) (Oficina de Publicaciones del C.B.C., Universidad de Buenos Aires).
5. *Entre la voluntad y la historia*. Una primera versión de este trabajo fue escrita en agosto-septiembre de 1989; reelaborada y ampliada fue incluida en un proyecto de investigación FONDECYT aprobado

en el año 1994, junto con el texto señalado en el punto anterior. Inédito.

6. *La igualdad, más allá de la modernidad*. Ponencia leída el 1º de julio de 1991 en el Coloquio Internacional de Filosofía «La igualdad: una idea y un problema», Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. Publicada en la Revista *Perspectivas nietzscheanas* (octubre de 1995) (Buenos Aires, Argentina) año IV, N.º 4.
7. *Una transvaloración del hombre democrático*. Ponencia leída el 20 de febrero de 1992 en el Encuentro Chileno-Español de Filosofía, sostenido en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España. Publicada en la *Revista de Ciencias Sociales* (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, Chile), N.º 36/37 (1991-1992).
8. *Los desafíos de la política*. Ponencia leída el 22 de septiembre de 1992 en el Coloquio Germano-Latinoamericano «Ética y Política». Porto Alegre, Brasil. Publicada en *Ética e Política*, V. Rohden (Coordinador) (Editora da Universidade UFRGS, Goethe-Institut (1993), Porto Alegre, Brasil).



# ÍNDICE

Abreviaturas . . . . . 9
Introducción . . . . . 11

I
IMÁGENES DEL PENSAR

Entre imágenes e ideas . . . . . 23
Recuperar el centro de gravedad . . . . . 45
1. Qué y cómo pensar . . . . . 45
2. Nietzsche: un pensador intempestivo . . . . . 49
3. Los dogmas y el perspectivismo: dos adversarios . . . . 57
4. La vida: el cuerpo y su salud . . . . . 60
5. Las tensiones del pensar . . . . . 65
6. La antigua y juvenil animalidad del hombre . . . . . 70
7. Asumir la historia y el ensayo . . . . . 77
8. Del ensayo a la herencia . . . . . 83
9. Hacia la «gran salud» . . . . . 94
10. En torno al «centro de gravedad» . . . . . 106
Una genealogía de lo sagrado y la profundidad del cuerpo . . 113
Nietzsche, un pensador póstumo . . . . . 137

II
ENTRE LA VOLUNTAD Y LA HISTORIA


Entre la voluntad y la historia . . . . . 167
1. La modernidad y Nietzsche: un conflicto que incita a pensar . . . . . 167
2. Acerca del sujeto: una palabra y una pluralidad . . . . . 176
3. Otra pluralidad y otra palabra: la voluntad . . . . . 186
4. Los instintos y sus vivencias, o el azar de la cotidianidad 193
5. El instinto: una segunda naturaleza moral del hombre . 200
6. La ley de gravitación de las fuerzas de la voluntad . . . 208
*a*) El cuerpo del hombre: un centro de gravedad . . . . 219
*b*) La proyección teórica de las imágenes . . . . . 224
7. En torno a las costumbres y a la eticidad de las costumbres . . . . . 227
*a*) Excurso sobre la historia y la genealogía . . . . . 233
*b*) Retorno a las costumbres y a la eticidad . . . . . 236
*c*) Interludio y variación sobre la voluntad . . . . . 240
*d*) La moralidad: entre el mandato y la obediencia . . . 246
8. Una tipología de las fuerzas de la voluntad . . . . . 250
*a*) Las fuerzas reactivas y el resentimiento en la moral . 251
*b*) Las fuerzas activas: su confianza y su capacidad creadora . . . . . 255
9. El olvido y la memoria de la voluntad . . . . . 260
10. La moral, o el ascenso social de las virtudes . . . . . 268
El alma: la escala más larga . . . . . 271
11. El cuerpo: una gran razón . . . . . 276
12. Epílogo sobre el eterno retorno . . . . . 283


III
INTERROGANTES DE LA POLÍTICA


La igualdad, más allá de la modernidad . . . . . 297
Una transvaloración del hombre democrático . . . . . 311
Los desafíos de la política . . . . . 333

Referencias bibliográficas . . . . . 355